



خالد فؤاد طحطح

في فلسفة التاريخ



في فلسفة التاريخ

في فلسفة التاريخ

تأليف

خالد فؤاد طحطح

شبكة كتب الشيعة



منشورات الاختلاف
Editions EHkhtlef

shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc. (ASAL)

الطبعة الأولى

1430 هـ - 2009 م

ردمك 3-727-87-9953-978

جميع الحقوق محفوظة للناشرين

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسبية بن بو علي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الرقيم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

التنفيذ وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات

مقدمة 9

الفصل الأول

- 1 - مفهوم التاريخ 17
- 2 - الزمن التاريخي 18
- 3 - علم التاريخ 23
- 4 - الفلسفة والتاريخ 28
- 5 - فلسفة التاريخ 31
- 6 - فلسفة الحضارة 34
- 7 - تاريخ فلسفة التاريخ 37
- هوامش الفصل الأول 42

الفصل الثاني

المدرسة المثالية والمدرسة المادية

- 1 - المدرسة المثالية: نموذج هيغل 49
- أ - المثالية الديالكتيكية 49
- ب - المنهج التاريخي عند هيغل: 51
- ج - فلسفة التاريخ عند هيغل 52
- د - نهاية التاريخ عند هيغل 53
- هـ - النظرية العنصرية في التاريخ 54
- 2 - المدرسة المادية: نموذج كارل ماركس 57
- أ - المادية التاريخية 57

ب - التفسير المادي للتاريخ .	59
ج- فلسفة التاريخ عند كارل ماركس .	61
د- بعض الانتقادات الموجهة إلى المادية التاريخية .	64
هـ- العامل الديني في التفسير المادي للتاريخ .	68
فهرست الفصل الثاني .	73

الفصل الثالث

نظريات التعاقب الدوري

1 - التعاقب الدوري عند ابن خلدون .	81
أ - التاريخ عند ابن خلدون .	81
ب- منهجية ابن خلدون التاريخية .	82
ج- قانون المطابقة لأحوال العمران عند ابن خلدون .	84
د- التعاقب الدوري عند ابن خلدون .	86
2 - نظرية النكوص الحضاري لفيكو .	90
3 - حتمية سقوط الحضارات عند اشبنجلر .	93
4 - الدورة الحضارية عند توينبي .	96
أ- نظرية التحدي والاستجابة .	98
• التحدي الطبيعي .	99
• التحدي البشري .	101
ب- سقوط الحضارات عند توينبي .	101
ج- فلسفة الحضارة عند توينبي .	103
د- دور الدين في قيام الحضارة عند أر نولد توينبي .	104
هوامش الفصل الثالث .	107
خاتمة	114
البيبلوغرافيا	121

إهداء

إلى ربيع أبي الطاهرة

مُقَدِّمَة

(اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. والأنبياء في سيرهم. والملوك في دولهم وسياستهم. حتى تتم فائدة الإقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا فهو محتاج إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزالات والمغالط لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع (..) لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق).

عبد الرحمان ابن خلدون

التاريخ علم وفن، علم لأنه يحتاج إلى منهج دقيق وموضوعية كبيرة في التناول، وفن لأنه يحتاج إلى أسلوب بليغ وعرض متناسق ومتناغم للأحداث المتراكمة الكثيرة التداخل والتعقيد، ومن ثم أصبح التاريخ مجالا لا يتناول على خوض أغماره إلا المتمرسون بأدوات التحليل المنهجية السليم، وإلا انتفت عنه صفة الموضوعية والدقة. لقد تعددت مناهج دراسة التاريخ الإنساني قديما وحديثا، وإذا كان اتجاه من سبق من المؤرخين يعتمد على سرد الوقائع والأحداث كما رأوها أو سمعوها، فإن هناك من تجاوز ذلك إلى التعمق في استخلاص العبر عبر التأمل وسبر الأغوار وعبر التحليل والتركيب، إلى درجة أن البعض صاغ على ضوئها قوانين عامة اتخذها قاعدة لمشروع نظرية لتفسير التاريخ ككل، وفق مسار معين تتخذ الأحداث في الزمان.

وقد تعددت هذه النظريات واختلفت وتباينت في تفسير وفهم التاريخ، كما تنوعت مناهجها المتبعة في دراسة هذا التاريخ، ورغم هذه الاختلافات الكبيرة فإن من المتفق عليه ضرورة إتباع مجموعة من القواعد العلمية الأساسية، والتي بدونها تفقد الكتابة التاريخية قيمتها الحقيقية، ويمكن إجمال هذه القواعد أساسا في التحري الدقيق للموضوعية، والابتعاد عن الذاتية والإيديولوجية، والالتزام الصارم بالأمانة العلمية في النقل والتوثيق من المصادر التاريخية المعتمدة. إن التاريخ يتم انطلاقا من الوثائق والمصادر، هذا أمر لا شك فيه، إنه ضرورة ملحة بالنسبة للكتابة التاريخية، حتى لا يغدو الأمر وكأنه فقط مجرد قصص خيالية أو روايات ترفيحية.

فلقد تطلع الإنسان دائما إلى معرفة ما حدث في الماضي، وقد ارتبط هذا التطلع ليس إلى الحدث وحسب، بل تعداه إلى التساؤل عن سبب حدوثه، والطريقة التي حدث بها، ثم تزايد الاهتمام مع مرور الزمن إلى محاولة تفسير الأحداث التاريخية ومحاولة ربطها بالأسباب والعلل المؤدية لوقوعها.

وقد توسع تفسير التاريخ، واتسعت آفاقه بتوسع المعارف وتنوع الوثائق وتقدم طرائق البحث والتنقيب، كما تنوع المفسرون للتاريخ باختلاف ثقافتهم وأفكارهم وأزمنتهم، فانعكس ذلك على طبيعة التفسيرات وأنواعها.

وإذا كان التفسير التاريخي يعود إلى الأزمنة الماضية القديمة، فإن التفسيرات الكبرى للتاريخ قد بدأت في الظهور مع القرن السابع عشر، وتوسعت خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وبرزت بوضوح أكثر خلال القرن العشرين، حيث تطور علم التاريخ موضوعا ومنهجيا، واتسعت مجالاته، فظهر الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي والتاريخ

الاجتماعي وتاريخ الذهنيات وامتد ليشمل تاريخ الحضارات.
ويعتبر التفسير التاريخي للأحداث مدخلا أساسيا لفهم فلسفة
التاريخ ونظرياتها المختلفة التي تصل أحيانا إلى درجة التناقض
التام.

وإذا كان مصطلح فلسفة التاريخ ظهر لأول مرة في عصر الأنوار
بفرنسا خلال القرن الثامن عشر على يد فولتير، فإن هذا لا يعني
أنها قد بدأت معه، فالتفلسف في التاريخ قد ظهر حقيقة قبل ورود
المصطلح بمدة طويلة، فقد كان عبد الرحمان ابن خلدون أول من
أشار إلى أن «التاريخ نظر وتحقيق وتعليل للكائنات... وعلم بكيفيات
الوقائع والأسباب». (المقدمة، ص5)

وتتضمن هذه العبارة بوضوح المعنى الحقيقي للتاريخ، حيث
أن هناك قوانين وأسبابا تتحكم في الحركة التاريخية يجب اكتشافها
والتعرف عليها، وهذه الرؤية تختلف كثيرا عن المفهوم التقليدي
السائد في فهم التاريخ آنذاك، إذ كان يُنظر إلى الماضي على أنه نوع من
سرد الحكايات، وحشو الأخبار، وتسجيل الأحداث من تعاقب الملوك
على العرش وسقوط الدول، وما وقع أثناءها من الحروب والمعارك
والغزوات، وما نتج عنها من المعاهدات والاتفاقيات، وقد ضمت
كل كتب التاريخ سجلات من هذا القبيل، وكثيرا ما أقبل الناس على
قراءتها بغرض التسلية حيناً، وبغرض الاتعاظ وأخذ العبرة حيناً.

أما اليوم فقد اتسع مفهوم التاريخ ولم يعد مجرد كناش للأحداث
وسرد تراجم الزعماء والرؤساء والوزراء، بل أصبح علما كاملا له
مناهجه الخاصة به، وقواعده الصارمة، وطرائقه الواضحة.

وقد تطور مفهوم فلسفة التاريخ في الدراسات التاريخية الحديثة،
فأصبح يشير إلى معنيين اثنين من جوانب دراسة التاريخ، المعنى

الأول يجعل من فلسفة التاريخ دراسة لمناهج البحث من حيث الطرق المستعملة في الكتابة التاريخية، ونوعية الوثائق المعتمدة، وكيفية التحقق من الأخبار، ومدى الموضوعية والحياد في تحليل الأحداث، وتهدف هذه الدراسة إلى القيام بفحص دقيق لمنهجية المؤرخ التاريخية.

أما المعنى الثاني لفلسفة التاريخ والأكثر أهمية وانتشاراً، فهو تقديم وجهة نظر عن المسار التاريخي ككل، وهذا المعنى الأخير يفيد الاهتمام بالأسباب والعوامل التي تؤدي إلى ظهور أنماط معينة في حركة التاريخ، واكتشاف القوانين المتحركة في ذلك، ومن ثم إمكانية التنبؤ بسير المستقبل البشري.

وقد ظهرت وجهات نظر مختلفة قدمت تصورها العام لمسار التاريخ أشهرها القول بالتطور نحو المجتمع الحر كما هو عند فريديرك هيغل، أو تحقيق مجتمع اللاتطبقات كما هو عند كارل ماركس، أو تحقيق إرادة الله كما هو عند القديس المسيحي أوغسطينوس، أو الدورة الحضارية كما هو عند عبد الرحمان ابن خلدون وياتيستا فيكو واوزفالد اشبنجلر وارنولد توينبي، وغيرها من النظريات الأخرى.

وهذا التعدد الموجود في نظريات فلسفة التاريخ مرده إلى أن التفسيرات التاريخية للحوادث لا تعدو كونها اجتهادات بشرية قابلة للنقد والمراجعة.

وقد حاولنا في هذا البحث التطرق إلى أهم هذه النظريات، وحاولنا قدر الإمكان الاقتراب من الفهم الفلسفي للقضايا التاريخية وإبراز السنن التي تتحكم في قيام الدول والحضارات، والعوامل التي تؤدي إلى سقوطها وانهارها، وذلك بطريقة يغلب عليها الطابع الوصفي أحياناً، مع استحضار بعض الرؤى النقدية أثناء مناقشة

وتحليل صياغة كل واحد من فلاسفة التاريخ لنظريته الخاصة.

وقد تم تقسيم الموضوع إلى ثلاث فصول.

الفصل الأول: عبارة عن مدخل بعنوان «مفاهيم»، الغرض منه توضيح أهم المصطلحات والمفاتيح المرتبطة بفلسفة التاريخ عموماً وإبراز العلاقات الموجودة بين الفكر التاريخي والفكر الفلسفي خصوصاً.

الفصل الثاني: تم تقسيمه إلى مبحثين.

المبحث الأول: بعنوان التفسير المثالي للتاريخ (نموذج جورج هيغل).

المبحث الثاني: بعنوان التفسير المادي للتاريخ (نموذج كارل ماركس).

وقد تم التطرق في هذا الفصل إلى أهم الاختلافات الموجودة بين هاتين المدرستين المبنيتين على الجدل الديالكتيكي، مع إبداء بعض الملاحظات والتعليقات النقدية أثناء العرض والتحليل.

الفصل الثالث: بعنوان نظريات التعاقب الدوري للحضارات في التاريخ، مع تفصيل في محاورها، مقتصرين على قراءات كل من عبد الرحمان ابن خلدون وفيكو واشبنجلر وتوينبي، باعتبارها أهم النظريات في فلسفة التاريخ وأشهرها.

الفصل الأول

مفاهيم

- مفهوم التاريخ.
- الزمن التاريخي.
- علم التاريخ.
- الفلسفة والتاريخ.
- فلسفة التاريخ.
- فلسفة الحضارة.
- تاريخ فلسفة التاريخ.

1 - مفهوم التاريخ

ما المقصود بدراسة التاريخ؟ وما دلالة اللفظ اللغوية والاصطلاحية؟

تدل كلمة التاريخ أو التأريخ في اللغة العربية على الإعلام بالوقت، مضافا إليه ما وقع في ذلك الوقت من أخبار ووقائع⁽¹⁾، والتاريخ بهذا المعنى اللغوي قديم، فقد قال الجوهري «التاريخ تعريف الوقت والتورخ مثله، يقال أرخت وورخت»⁽²⁾، أما المقرئ فيعرف التاريخ بأنه إخبار عما حدث في العالم الماضي⁽³⁾.

من خلال هذه التعريفات الوجيزة وغيرها يتضح لنا أن التاريخ عند أغلب المؤرخين هو بحث ودراسة واستقصاء لأخبار الناس وحركتهم، والنظر في أحوالهم الماضية، أما موضوعه فهو الحياة الإنسانية في امتدادها الزمني على الأرض منذ بدء الخلق إلى اليوم، وما يحكم هذه الحياة من عوامل وأسباب.

فإذا كان التاريخ هو حركة الزمن من خلال المجتمع⁽⁴⁾، وموضوعه الإنسان في هذا الزمن⁽⁵⁾. فالسؤال الذي يطرح نفسه هو متى بدأ التاريخ؟ ومتى بدأت العصور التاريخية؟

بدأت العصور التاريخية منذ أن اخترع الإنسان الكتابة وأخذ يسجل ما يعرفه على الأحجار والكهوف والجلود والألواح الطينية، وتختلف الأبحاث العلمية في تحديد السنة بالضبط، إذ تتراوح ما بين خمس آلاف سنة قبل الميلاد وثلاثة آلاف وخمسمائة سنة قبل الميلاد، لكنها تتفق جميعا أن ذلك تم في بلاد ما بين النهرين (العراق حاليا) على يد السومريين الذين اخترعوا الكتابة المسمارية.

باختراع الكتابة في بلاد الرافدين بدأت العصور الإنسانية عهداً جديداً سمي بعصر التاريخ، أما العصور التي سبقت ظهور الكتابة فتسمى عصور ما قبل التاريخ.

ونريد أن نلفت النظر هنا إلى أننا عندما نسمي عصور ما قبل ظهور الكتابة بعصور ما قبل التاريخ لا ننفي مطلقاً وجود الأحداث والوقائع خلال هذه الفترة، ولكن المقصود أن ما وقع خلال هذه العهود غير معروف على وجه الدقة والتمحيص، وتبقى التخمينات المبنية على علم الآثار (الأركيولوجيا) هي أساس المعلومات في ظل غياب أي مصدر مكتوب عن تلك المرحلة، ولذلك أطلق عليها مجازاً عصور ما قبل التاريخ لتمييزها عن مرحلة ما بعد ظهور الكتابة والتي اتسمت بتسجيل الأحداث.

2- الزمن التاريخي .

يتعامل القارئ بكيفية مستمرة مع الزمن التاريخي، فهو ينتقل بكيفية سريعة وباستمرار من الحاضر إلى الماضي القريب أو السحيق، يسبح من قرن لآخر، ويغوص في سبر الأحداث التي وقعت، يصطدم بمصطلحات عديدة مثل التعاقب والمدة والفترة والمرحلة والتزامن والتغير، لكنه ربما لم يطرح السؤال الأهم في هذه العملية كلها، وهو المتعلق بمفهوم الزمن نفسه.

فما المقصود بالزمن؟ وما هي خصائصه ومميزاته الأساسية؟ وكيف يدركه القارئ والباحث؟ وهل هناك زمن واحد أم أزمنة متعددة؟

إن الزمن مفهوم شديد التعقيد، يخلق العديد من الالتباسات والإشكاليات، لأنه ببساطة ليس شيئاً ملموساً، فرغم أننا نتعامل بصفة

دائمة مع الزمن الماضي، إلا أننا لا ندرك أحيانا كثيرة كنهه ومراحل تسلسل الوقائع التاريخية خلاله، وهذا لا يمثل سوى مشكلة واحدة ضمن مشاكل أخرى تعترضنا أثناء دراسة الزمن التاريخي، دون أن نتنبه أحيانا إلى أن الزمن ليس في الحقيقة سوى نتاج لعملية بناء، وأن الإشكالية المطروحة هي وحدها الكفيلة بتحديد معالم هذا الزمن.

إن الخطأ الكبير الذي قد يقع فيه البعض هو الاعتقاد أن بالإمكان استحضار الماضي كما كان بالفعل (وهو تمثل الغالبية الساحقة)، دون أن نعي أن ما يقوم به المؤرخ ليس في الحقيقة سوى إعادة بناء لذلك الماضي على خلفية أسئلة الحاضر، فالتاريخ ليس في النهاية سوى صناعة المؤرخ.

فالتاريخ لا وجود له إلا في ذهن المؤرخ، فالماضي زال وانقضى، وأخباره الموجودة في الكتب هي من صنع المؤرخ وحده، إذ يستحيل استحضار الماضي بكل تفاصيله وحيثياته، لأن الحقيقة التي حدثت في الزمن السابق اختفت إلى الأبد، وما ينتجه المؤرخون هو إعادة بناء الحدث برؤية جديدة، فالتاريخ إذن هو عملية بناء وتركيب لصيرورة الأحداث.

إن التاريخ مرتبط بشكل كبير وأساسي بالزمن كما سبقت الإشارة إلى ذلك، لأن ميدان التاريخ الأساسي هو الحياة في امتدادها الزمني على الأرض.

وقد اختلفت تصورات المؤرخين ونظرتهم للزمن التاريخي، وتعددت نظرياتهم في ما يتعلق بتقديم وجهة نظر عن مسار هذا الزمن ككل.

فقد أكد خلال العصور الوسطى القديس أوغسطينوس في عمله الكبير على المفهوم الإلهي للزمن في كتابه «مدينة الله»، وقد أدان

بشدة الزمن الديوي الإغريقي ذو المسار الدائري. كما أرجع سقوط الدولة الرومانية إلى الانتقام الإلهي.

مثل هذه الرؤى ستتعرض ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي إلى انتقادات كبرى نتيجة التحولات التي أحدثتها النهضة الأوروبية، فقد شهدت هذه الفترة صراعا قويا بين الكنيسة الكاثوليكية وبين أنصار الحركة الإنسانية، الذين عارضوا التصور الكنسي الضيق للتاريخ.

وفي مرحلة عصر التنوير خلال القرن الثامن عشر الميلادي بدأ الاهتمام أكثر بالتاريخ خصوصا بفرنسا فقد ساهمت الثورة الفرنسية في تمجيد العقل وتمت معارضة الفكرة المسيحية في التاريخ بشكل قاطع، وبدأت فكرة الدفاع عن قوانين التاريخ.

وفي هذا السياق ولنكون منصفين لابد من الإشارة إلى أن البدايات الأولى لهذا التفكير تعود إلى العالم الإسلامي ففي مقدمة المؤرخين الذين اتجهوا إلى تفسير التاريخ لأول مرة المؤرخ الكبير عبد الرحمان ابن خلدون الذي تجاوز أخبار الأيام والدول ليستشف حقيقتها وأسبابها والقوانين التي تحكمها، وقد وصل ابن خلدون رحمه الله إلى الاقتناع بفكرة التعاقب الدوري على السلطة.

وفي أوروبا يعتبر هيغل أول من تعمق في فلسفة التاريخ، وتوصل إلى أن المنطق التاريخي يستند في أساسه إلى صراع الأضداد، وأن العقل هو الذي يحكم التاريخ، وعلى أساس هذه النظرية الجدلية أقامت الماركسية مذهبها، فجعلت العامل الاقتصادي هو العامل الأول في تفسير التطور لدى المجتمعات، وأهملت باقي العوامل الأخرى، وادعت أن الزمن التاريخي ليس في النهاية سوى صراع طبقات، تفوز فيه الطبقة المنسجمة مع وسائل الإنتاج، وسيظل هذا الصراع قائما

إلى أن تفوز طبقة العمال، وعندها سيتحول المجتمع نحو المرحلة الأخيرة، وسينتقل إلى الشيوعية حيث تنعدم الطبقات.

ثم انتشرت في أوروبا نظرية لا تقل أهمية عن سابقتها، وهي نظرية التقدم التي أكدت أن الصفة الغالبة على سير الحضارة هي التقدم، وأن الحياة تسير بالضرورة نحو مزيد من الرقي والازدهار، وأن المرحلة اللاحقة فيها تكون دائماً أعلى وأرقى، ثم ما لبث أن ظهرت أفكار أوزفالد اشبنجلر في كتابه «اضمحلال الغرب» حيث جعل لكل حضارة دورة، تبدأ بالنمو، فالشباب، فالشيخوخة والفناء، وأكد أن التاريخ ليس تقدماً للإنسانية دائماً كما عبر فولتير، أو تقدماً نحو سلام دائم كما توقع كانط، أو حرية للروح كما ظن هيغل، أو نمواً للمجتمع بلا طبقات وفقاً لنظرية كارل ماركس.

وقد تنبأ اشبنجلر في كتابه هذا إلى أن الحضارة الغربية سائرة نحو السقوط النهائي، إلا أن توينبي رفض هذه الرؤية المتشائمة، وأكد أن لعجلة التاريخ إيقاعاً أساسياً يتمثل في التحدي والاستجابة، ويرى أن موت الحضارات السابقة لم يكن قدراً محتوماً وإنما كان انتحاراً.

لقد جعل هؤلاء المؤرخين للزمن التاريخي مسارات متعددة، ودافع كلهم عن فكرة وجود مغزى ومعنى للتاريخ، فكلهم أصحاب نظرة غائية، جعلوا للتاريخ قوانين وأسباباً تتحكم فيه وتوجهه وتصنع مستقبله، فهو لا يسير اعتباطاً ولا صدفة، ومن ثم أولى هؤلاء جميعاً الأهمية القصوى لمسألة تسلسل الأحداث الكرونولوجية والوقائع التاريخية، وجعلوا منها أساس بناء تصوراتهم للزمن.

وقد بقي هذا النمط التقليدي سائداً مع المدرسة المنهجية أو الوضعية، إلى أن تصدت رغبة المؤرخين الجدد مع مدرسة الحوليات إلى تجاوز هذا المفهوم الضيق للزمن، وأعلنوا عن طموحهم الكبير

لبلوغ تاريخ شمولي، يبحث في تاريخ المجتمعات الكوني الكلي، وليس التاريخ السردى الحدثي السياسى وحده، وقد كان من أوائل هؤلاء لوسيان فيفر، وهنري بيير، وفيما بعد مارك بلوخ، وفرناند بروديل.

لقد طرحت مناهج العلوم الاجتماعية تحديا أمام المؤرخين، فقد جهرت بقدرتها على تحليل بنيات المجتمع دون الاعتماد على الزمن، وقد تمكنت مدرسة الحوليات خصوصا مع أطروحة فرناند بروديل حول «البحر الأبيض المتوسط في عهد فيليب الثاني» من طرح تصور جديد يقوم على أساس تعددية الأزمنة، فهناك الزمن الطويل البطيء الإيقاع، وهو زمن شبه ثابت، يوافق تاريخ الإنسان في علاقته بوسطه ومحيطه، وقد جاء بروديل بأمثلة من خلال وصف الجبال والسهول والأنهار والعادات والثقافات والبحار والرياح والتيارات والجزر والمناخ⁽⁶⁾.

وهناك الزمن الدورى أو زمن الظرفية، ويقابله تاريخ المدى المتوسط، مثل التغيرات الدورية التي تصيب الاقتصاد، من هبوط وارتفاع الأسعار أو الإنتاج.

وأخيرا هناك الزمن القصير، وهو زمن الحدث، ويرتبط بالتاريخ التقليدى السردى الفردى اليومى الشخصانى، وهو تاريخ سريع متقلب غالبا ما ينتهى إلى النسيان.

هكذا إذن استطاع بروديل أن يتجاوز مفهوم الزمن القصير الذى ساد لمدة طويلة لصالح زمن ذو أمد طويل، وأعطى أهمية كبرى لمفاهيم جديدة مثل البنية والمجال وعلاقتها بالأزمة التاريخية، ومن خلال هذا المفهوم الجديد للزمن استطاعت مدرسة الحوليات فرض فرص أكبر لتواجد التاريخ بقوة في ميادين العلوم الاجتماعية الأخرى،

ولعل هذا ما يفسر لنا الاحتكاك الكبير والحوار الطويل الذي وقع بين التاريخ وهذه العلوم، وما نتج عنه من تحطيم مختلف الحواجز التي كانت سائدة بينها خصوصا مع الجغرافيا والسوسيولوجيا والاقتصاد والديموغرافيا، وقد كان هذا من أهم النتائج الايجابية لمدرسة الحوليات رغم المؤاخذات والانتقادات التي وجهت للتاريخ، باعتبار دوافعه الامبريالية التوسعية على حساب باقي العلوم الاجتماعية خلال سعيه إلى بلوغ مرتبة علم العلوم.

إن مفهوم الأمد الطويل قرب الهوية بين التاريخ وعلوم أخرى مثل الانثروبولوجيا والسوسيولوجيا، فقد تم تجاوز التحدي الذي طرحه ليفي سترأوس وقبلة دوركهيم، بخصوص محدودية بلوغ المنهج التاريخ درجة الشمولية التامة.

لقد كان المغزى الأساسي من العمل البروديلي هو إدراك التاريخ في تعددية زمنه من خلال الثلاث (زمن طويل، زمن متوسط، زمن قصير) لبلوغ تاريخ شمولي، يبحث في تاريخ المجتمعات الكوني الكلي، وليس في التاريخ السردى الحدتي فقط، ومن ثم القدرة على الإحاطة بالمجتمع في بنياته وجغرافيته واقتصاده وذهنيته وعقليته وعاداته وتقاليده وحضارته، ومن خلال احتكاك أكبر بين التاريخ وباقي العلوم الإنسانية الأخرى.

3 - علم التاريخ .

يعتبر التاريخ علما من العلوم الاجتماعية، لكن هل للتاريخ قوانين تتحكم فيه وتوجه تطوره بنوع من الضرورة الحتمية؟ وهل من خلال الإحاطة بهذه القوانين يمكننا التنبؤ بسير الأحداث في المستقبل؟

ونقصد هنا بالقوانين مفهوماً العلمي الذي يعني ارتباط الأسباب بالمسببات والتتائج بالمقدمات، كما هو الحال في ظواهر الفيزياء والكيمياء والحساب والطبيعة.

لقد ظل الجدل قائماً حول هذه المسألة وما يزال، إذ أثار علماء التاريخ والمناهج مسألة مهمة حول ما إذا كان التاريخ علماً كالعلوم التجريبية أم لا، وقد استهوى هذا المبحث نفوس كبار المؤرخين، فمنهم من ينفي صفة العلمية عن التاريخ، باعتبار أن العلم يفيد المعرفة اليقينية الدقيقة بحقيقة الشيء، ومنهم من يرى أن التاريخ هو تلك المعرفة العلمية بشؤون الماضي، وأنه بالإمكان نقل مناهج العلوم التجريبية إلى حقل العلوم الإنسانية نظراً لأوجه التشابه بين علم التاريخ وعلوم الطبيعة، فالمنهج التاريخي هو نفسه المنهج المطبق في العلوم الحقة الأخرى، أما المؤرخون الذين ينفون صفة العلمية عن التاريخ، فيرون أن علوم الطبيعة وحدها خاضعة للتفسير والتعليل، لأنها تقوم على التجربة والملاحظة والاستقراء والمقارنة، بخلاف العلوم الإنسانية ومن ضمنها التاريخ فإنها لا تخضع إلا للفهم والتأمل، ويقصد هنا بالتفسير النهج التحليلي الذي يقوم على إبراز العلاقات السببية بين الظواهر، في حين أن الفهم نهج تركيبي يركز على معرفة الغير وتأويل النوايا البشرية عبر استعمال أساليب التفكير الفلسفي، باعتبار أن الحقيقة البشرية الماضية ليست معطيات واضحة يستطيع المؤرخ الكشف عنها وعرضها بطريقة تامة وكاملة، بل المؤرخ في الواقع يقوم بمسألة تلك الحقيقة وإعادة ترتيبها وتنظيمها وبنائها من جديد في إطار تسلسل زمني دقيق، وربطها بعلاقات منطقية وسببية، فينتهي بذلك إلى تركيب الأحداث التاريخية.

ثم إن هذا الجدل استمر بين أنصار علمية التاريخ ومناوئهم، وقد

ظهر ذلك جليا في القرن التاسع عشر، حيث منح مؤرخو المدرسة المنهجية (الوضعانية) للتاريخ صفة العلم، باعتبار أن التاريخ لا يتم إلا بالوثائق، وبما أن الوثيقة هي الشاهد على أحداث الماضي فإن التاريخ بالنسبة إليهم علم.

وإذا كان الهدف الأساسي الذي تسعى إليه الكتابة التاريخية هو الوصول إلى الحقيقة التاريخية كما حدثت في الماضي انطلاقا من الوثائق، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بحددة هو عن ماهية هذه الحقيقة؟ وهل الحدث التاريخي الذي يكتبه المؤرخون يعبر حقيقة عما حدث بالفعل؟ أم أن الواقعة التاريخية من صنع مخيلة المؤرخ وحده؟ وبالتالي فهي تخضع للاختلاف من مؤرخ لآخر.

فإذا كان المؤرخ الوضعاني ينطلق في أبحاثه من الوثيقة فإن المؤرخ الحالي هو الذي يضيف صفة الوثيقة على هذا المصدر أو ذاك، تساؤلاته هي التي تدفعه إلى الاحتفاظ بنوع من الوثائق وترك الأخرى جانبا، فهو لا يحشر نفسه في موقف استقرائي «يخرج الأحداث من الوثائق، بل يقوم بجمع الوثائق، ويعمل على تنظيمها وتوزيعها وترتيبها وفرز الملائم منها، ثم يقوم بطبختها، ومن ثم يقدمها بالأسلوب الذي يروق له»⁽⁷⁾.

إن المؤرخ أثناء مراحل انجاز عمله يلجأ إلى انتقاء مصادره ووثائقه، فهو يقوم بعملية اختيار، مما يطرح أسئلة عديدة حول نوعية الوثائق التي اعتمد عليها، ومدى مصداقيتها، ومن كتبها، وهل هي رسمية أم غير رسمية؟

ثم ألا يقوم المؤرخ باختيار وثائق معينة على حساب أخرى ربما فقط لتعزيز نتائجه لكي تتوافق مع فرضياته المطروحة مسبقا؟ ثم ما هي حدود الذاتية والموضوعية في الكتابة التاريخية؟

إن مثل هذه الأسئلة وغيرها تجعلنا على يقين تام من أن المؤرخ لا يمكنه أن يكتب تاريخا حقيقيا، فثقافة المؤرخ ومنهجيته وتوجهاته الفكرية والثقافية وخلفياته الإيديولوجية والعقدية تلعب في كثير من الأحيان دورا كبيرا في صناعة الحدث التاريخي بطريقة دون أخرى.

يقول البروفيسور أوكشوت مؤكدا هذه الحقيقة «التاريخ هو تجربة المؤرخ، إنه ليس من صنع أحد سوى المؤرخ، وكتابة التاريخ هي الطريقة الوحيدة لصنعه»⁽⁸⁾، فالتاريخ لا وجود له إلا في ذهن المؤرخ، فالماضي زال وانقضى، وأخباره الموجودة في الكتب هي من صنع المؤرخ وحده، ومن ثم لم تعد الوثيقة تلك المادة الجامدة التي يحاول المؤرخ الوصول من خلالها إلى ما تم بالفعل في الماضي، أي أنه يستحيل إدراك الماضي كما كان بكل تفاصيله وحيثياته، لكن كما نتوهم أنه كان⁽⁹⁾، لأن الحقيقة التي حدثت في الزمن السابق لن تتكرر أبدا، وبالتالي فإن المؤرخ يقوم بإعادة بناء الحدث من زاويته الخاصة به، فالتاريخ إذن هو نتاج عملية بناء جديدة، وعليه فإن الحقائق التاريخية لا يمكنها بتاتا أن تصلنا كاملة، ولذلك تختلف الرواية السردية من مؤرخ لآخر، لأنها تعتمد على القاعدة التالية: «اجمع وقائعك أولا ثم قم بتحليلها، وأقحم نفسك في خطر رمال التأويل والتفسير»⁽¹⁰⁾، ومن هنا يتضح لنا جليا أنه لا يمكن عمليا كتابة التاريخ كما تم فعلا، وبشكل مطابق لما وقع في الماضي، ولكن كما نعتقد أنه كان، إن الأمر أشبه ما يكون بإعادة مباراة في كرة القدم بين فريقين بنفس الطريقة، وهذا شيء مستحيل، فالتاريخ لا يعيد نفسه مرتين، لأنه محدود في الزمان والمكان، ويتجه دائما إلى الأمام دون تكرار أو رجوع إلى الوراء.

وهكذا يبقى التاريخ دائما ميدانا مفتوحا للبحث والمراجعة كلما بقيت الحياة مجالا للاكتشاف، وكلما بقي العقل البشري قادرا على التنقيب والتفسير والتجديد.

وإذا كان مؤرخو المدرسة الوضعية ومن بعدهم مؤرخو مدرسة الحوليات حاولوا بكل ما أوتوا من قوة أن يجعلوا من التاريخ علما مطلقا شأنه شأن العلوم الأخرى، يخضع لقوانين ثابتة وقوى متميزة يمكن قياسها وتحديدها⁽¹¹⁾، فإنه بالمقابل هناك من يشكك كثيرا في هذا الطرح خصوصا المؤرخين الجدد الذين يعتبرون أن «التاريخ يختلف عن العلوم التجريبية الأخرى التي تعتمد على الملاحظة والتجربة (..) ومن ثم لا يمكن أن يطلق اسم العلم على أي بحث نظري إلا إذا أمكن استخدامه للتنبؤ بالمستقبل، أي إذا مكنا من الكشف عن بعض العلاقات أو القوانين العامة التي يمكن تطبيقها على الظواهر، ولا شك أن هذا الشرط لا يمكن تحقيقه في التاريخ لأنه من العسير القول بأن المؤرخ يستطيع استخلاص القوانين العامة التي تمكنه من التنبؤ بالحوادث قبل حصولها»⁽¹²⁾.

ويعد هذا الجدل بين الابستمولوجيين والمؤرخين حديث العهد نسبيا، باعتبار أن التاريخ لم يدخل دائرة البحث العلمي إلا في وقت متأخر، فحتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وجد في أوروبا من يشكك في اعتباره علما من العلوم الإنسانية، إلى أن حسمت القضية حسما قاطعا بتطبيق التقنيات المنهجية على علم التاريخ، حيث يتبع المؤرخ طرقا استقرائية يغلب عليها طابع التحليل والنقد والتحقيق والتركيب العقلي للكشف عن العلاقات السببية الموجودة بين الوقائع والأحداث التاريخية، انطلاقا من مختلف الوثائق والمصادر، فينتقل المؤرخ من مجرد سارد لوقائع حدثت في الماضي، إلى مستوى

أعمق وأشمل في البحث، إذ يسعى إلى اكتشاف القوانين المتحركة في هذه الأحداث، فتطورت بذلك الدراسات التاريخية في عالمنا المعاصر تطوراً ملموساً⁽¹³⁾، وظهرت العديد من النظريات خاصة في مجال فلسفة التاريخ، باعتبار أن التاريخ لا يمكن فهمه إلا من خلال إمكانات الفكر الفلسفي، فالتاريخ فلسفي بطبيعته مثلما الإنسان مدني بطبعه⁽¹⁴⁾. فما معنى الفلسفة؟ وما علاقتها بالتاريخ؟.

4- الفلسفة والتاريخ .

تفلسف فلان: أي تعاط الفلسفة، وأصلها اللغوي كلمة يونانية مكونة من لفظتين فيلوس: بمعنى محب، وسوفيا: بمعنى الحكمة، ومعناها محب الحكمة⁽¹⁵⁾.

لكن من الصعب جداً تحديد مدلول اصطلاحى واحد لها، فقد اختلف معناها بتغير المكان والزمان، كما تباينت التعريفات حسب المذاهب والأفكار.

ورغم الاختلاف الشديد حول المفهوم من الناحية الاصطلاحية بسبب عدم وجود شرح دقيق ومتفق عليه لدى الباحثين، شأنه في ذلك شأن العديد من المصطلحات الأخرى، فإن الأقدمين كانوا يطلقون لفظة الفلسفة بأعم معانيها على مجموع ثمرات العقل الإنساني⁽¹⁶⁾، واعتبروها شكلاً راقياً من أشكال الوعي، إذ سميت أم العلوم في بداياتها الأولى، لأن مباحثها اقتحمت جميع الميادين المعرفية الأخرى، ثم تطورت مع الزمن كمنهج وأسلوب في البحث.

وقد اختلف الباحثون في تاريخ الفلسفة حول مكان نشأتها الأولى، ووقفوا في هذه المسألة فريقين:

فريق أول ومنهم سيرون وكانتليان ويوجين يردون بدايات

التفلسف إلى الحضارة الإغريقية⁽¹⁷⁾، باعتبار أن أول من أطلق هذه الكلمة على الحكمة هو فيثاغورس الفيلسوف اليوناني الشهير الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد.

أما الفريق الثاني من الباحثين في تاريخ الفلسفة ونشأتها مثل ديوجانوس ونومينوس أبو الأفلاطونية الحديثة في القرن الثاني بعد الميلاد (...) وجوستاف لوبون صاحب كتاب «الحضارات الأولى» وجيمس هنري برستد صاحب كتاب «انتصار الحضارة» و«فجر الضمير» و«تطور الفكر والدين في مصر القديمة» وغيره (...) فيردون نشأة الفلسفة الأولى وبداية التفلسف إلى تراث الشرق القديم، أي إلى المصريين القدامى والبابليين والكلدانيين والصينيين⁽¹⁸⁾.

ورغم هذا الاختلاف فإنه يجب الإشارة إلى أن اليونانيين الإغريق هم الذين نبغوا في علم الفلسفة، ومع ذلك لا يجب أن ننسى التأثيرات الكبيرة للشعوب الأخرى على اليونانيين الذين فتحوا بلادا كثيرة، إذ نشير على سبيل المثال إلى روايات كثيرة عند هيرودوت تؤكد زيارات قام بها فلاسفة يونانيين لبلاد مصر وغيرها، اخذوا خلالها العديد من المعلومات، واقتبسوا ما تيسر لهم من الأفكار والحقائق في ميادين عدة وعلوم عديدة، وهذا يؤكد فضل حضارات الشرق على الغرب.

وإذا كان من الصعب الجزم بتحديد دقيق لبدء تاريخ التفلسف الإنساني، فالواقع أن التساؤل الفلسفي بصفة عامة (...) بدأ مع نشوء التجمعات الإنسانية المنظمة ومع قيام الحضارات الإنسانية الأولى، ولاشك أن الفلسفة بدأت فطرية تستند إلى الحس الظاهر، وراحت مع تطور الوعي تحكم العقل في كل مظاهر الوجود، وليس أدل على ذلك من أسئلة الطفل البديهية من أنا؟ ولماذا خلقت؟ ومن خلقتني؟ وكيف؟ ولماذا أنا ابن فلان ولست ابن فلان؟ وما هو الوجود؟ ومن

أوجده؟ وما حقيقة الموت؟ وإلى أين المصير؟⁽¹⁹⁾.

وقد كانت الميثولوجيا الأولى المبنية على الأساطير والخرافات هي أساس تفسير ظواهر الكون والحياة، ولكن سرعان ما بدأت دائرة الخيال تضيق لصالح العقل مع الزمن.

ويرى الفيلسوف الوجودي كارل جاسبرز في كتابه «المدخل إلى الفلسفة» بأن التأمل الفلسفي ينبع من صميم الإنسان، ومن حيث هو كذلك فإنه شائع بين الناس صغارا وكبارا، بدائيين ومتحضرين⁽²⁰⁾.

وتبحث الفلسفة في قضايا الميتافيزيقيا والوجود وما وراء الطبيعة، وهي مليئة بالأفكار المختلفة ما بين دينية ومادية ومثالية، وما بين وضعية ووجودية.

ويجب التفريق بين العلم والفلسفة، فالعلم حقائق يقينية ثابتة مبنية على التجربة والاختبار، أما الفلسفة فنظريات حول قضايا الوجود وطبيعة الخلق، تعتمد كثرة الافتراضات والتخمينات، وتبقى خاضعة للتغيير والتعديل.

ومع هذا يظل الدور الذي قامت به الفلسفة في مسيرة الحضارة الإنسانية دورا لا يستهان به⁽²¹⁾، ذلك أن المعرفة الفلسفية تتميز بضروب من العمق والنظر، لا تتحقق في سواها، واستهدفت عبر تاريخها الطويل نظرة شاملة للإنسان والكون، وظلت الملاذ الوحيد والسبيل الأفضل للإنسان كلما تهأت الظروف وتحققت الأسباب ليتجاوز الجزئيات ويرتفع عن الأعراض، ويراجع موقفه من نفسه ومن الوجود، عسى أن يحقق لنفسه وببنفسه معرفة أعمق وأرسخ وأشمل، ويدرك من أسرار الوجود والعلاقات والمعادلات مالا يدرك بغير الفلسفة⁽²²⁾.

فالفلسفة فوق كونها تعبير عن روح عصرها، باعتبار الفكر الفلسفي ابن بيئته وظروفه، فإنها من جهة أخرى تسهم بشكل فعال

في حشد القدرة الفكرية والذهنية للعقل البشري، ومن هنا ارتبطت الفلسفة بالتاريخ، باعتبار أن التاريخ من أهم الميادين الفكرية التي اهتم بها الإنسان منذ القديم، لذلك فالتاريخ من المعارف الإنسانية التي تعتبر وثيقة الصلة بالفكر الفلسفي، فالفلسفة تلتقي بالتاريخ من خلال علاقات عديدة، ليس فقط من حيث تاريخ الفلسفة، أي رصد تاريخ الفكر البشري وتقلباته فقط، بل من حيث هو فلسفة التاريخ: أي التفكير في تطور التاريخ، ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور⁽²³⁾، بهذا المعنى يلتقي كل من الفلسفة والتاريخ باعتبار أن الفلسفة ظاهرة تاريخية مرتبطة بظروف عصرها ونشاطا عقليا حيويًا في حياة شعوبها.

فلسفة التاريخ إذن هي نوع من المعرفة الاجتماعية التي تبحث في الاتجاه العام لسير البشرية، وتحاول إيجاد قانون عام يحكم التاريخ الإنساني، وبهذا تكون المهمة الأساسية الأولى لفلسفة التاريخ إمطة اللثام عن النظريات التي تقوم بتأويل الأحداث التاريخية وإعطاء معنى لها، «وكذا الكشف عن القوانين التي تتحكم في المسيرة التاريخية»⁽²⁴⁾، ومن ثم أصبح البحث في التاريخ وكتابته فنا من فنون التناول الفلسفي في تاريخ الفكر⁽²⁵⁾.

5- فلسفة التاريخ .

لنقل أولاً إنه من الصعب جدا وضع تحديد دقيق لما تعنيه عبارة فلسفة التاريخ، فالفكر الحديث رغم تقدمه لا يزال عاجزا عن تقديم تحديد واضح وحاسم لهذا المفهوم، فإذا كان التاريخ دراسة في أحوال الإنسان وحركته على الأرض، فإن كل مؤرخ يميل إلى تناول أحداث الماضي بما يملك من أفكار فلسفية وإيديولوجية، لذلك فمن الطبيعي

أن يكون لهذه الأفكار أثرها الكبير في رؤيته التاريخية⁽²⁶⁾.

وتعبير فلسفة التاريخ هذا لم يستعمل إلا في القرن الثامن عشر الميلادي، وذلك خلال عصر الأنوار بفرنسا، على يد فولتير، غير أن الفيلسوف في التاريخ بدأ فعلاً قبل ابتكار هذا التعبير بمدة طويلة⁽²⁷⁾، حيث يرى شميت أن ابن خلدون هو الذي اكتشف الميدان الحقيقي للتاريخ⁽²⁸⁾، كما يرى كثيرون غيره أنه أبو التاريخ الحقيقي، أو مؤسس علم التاريخ بتعبير البروفيسور البان. ج. ويدرجي.

إن فلسفة التاريخ مؤسسة على علم التاريخ، من حيث أنه علم الوقائع الموجودة في المكان والزمان⁽²⁹⁾، فالتاريخ لا يسير اعتباطاً، وإنما حسب حدود مرسومة، وهذه الحدود هي المنطق الذي يربط حوادث التاريخ وينظمها، وهذا المنطق عبارة عن فروض عامة، أي فلسفة تصبغ تموجات التاريخ بصبغتها⁽³⁰⁾.

فالتاريخ البشري لا يتحرك فوضى وعلى غير هدف، وإنما تحكمه سنن ونواميس، كتلك التي تحكم الكون والعالم والحياة والأشياء سواء بسواء، وإن الوقائع التاريخية لا تخلق صدفة وإنما من خلال شروط خاصة تمنحها هذه الصفة أو تلك، أو توجهها صوب هذا المصير أو ذاك⁽³¹⁾.

فتفسير التاريخ إذن يقصد به معرفة الروابط التي تربط الأحداث والوقائع المتفرقة، ودراستها لاستبيان دوافعها وارتباطاتها ونتائجها، واستخلاص السنن والنواميس الإلهية منها، والاعتبار بالدروس والعصاات فيها، وهي مرحلة تأتي بعد الدراسة النقدية للأخبار، فالذي ثبت من الوقائع والأحداث هو الذي يفسر، وتدرس ارتباطاته، ويتعرف على دلالاته وآثاره⁽³²⁾، وذلك بهدف تفسير القوانين وتحديد السنن التي تتشكل بموجبها معطيات التاريخ بوقائعه المزدحمة والمتشابكة، من

أجل وضع اليد على مجموعات نمطية من المؤثرات التي تتحكم بالحركة التاريخية، فتسوقها في هذا الاتجاه أو ذاك، فيما يعرف بفلسفة التاريخ⁽³³⁾.

فلسفة التاريخ هي التي تبحث في الوقائع التاريخية، فتسعى لاكتشاف العوامل الأساسية التي تؤثر في سير هذه الوقائع، وتعمل على استنباط القوانين العامة التي تتطور بموجبها الأمم والدول⁽³⁴⁾، أي تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ في ضوء نظرية فلسفية معينة، وتضع لعلم التاريخ أساسا فلسفيا، بحيث لا يبقى التاريخ مجرد سرد وتفسير للوقائع فقط، وإنما البحث عن القوانين الثابتة التي تتخطى الزمان والمكان، ولا تجري وفق الأهواء أو المصادفات، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ هي الكشف عن هذه القوانين التي تفسر تاريخ البشرية، وفق تحليل دقيق للمصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التي يستخدمها المؤرخون في تفسير الوقائع التاريخية كالعالية والفرضية والقانون ونحوه⁽³⁵⁾.

إن فلسفة التاريخ تقوم على أساس وجود قوانين تتحكم في سير التاريخ، وهذه القوانين يجب اكتشافها والتعامل معها، ومن هذا المنظور يصبح التفسير التاريخي للحوادث اجتهدا بشريا يحتمل الخطأ والصواب، لأنه يدخل ضمن ميدان الدراسات النظرية.

وقد تطور مفهوم فلسفة التاريخ في الدراسات الحديثة فأصبح مصطلحا يشير إلى جانبين مختلفين من جوانب دراسة التاريخ، الجانب الأول يجعلها دراسة لمناهج البحث⁽³⁶⁾، أي الطرق والأساليب المستعملة للتحقق من الوقائع التاريخية⁽³⁷⁾، وهذه الدراسة تتضمن في جملتها الفحص الدقيق لمنهجية المؤرخ، ومن هنا يمكننا القول أن فلسفة التاريخ تقوم بدور الناقد الأعلى، إذ أنها تقوم باختبار دقيق

لما يدعيه أصحاب المنهج التاريخي من معرفة أو حقيقة، وهذا الفرع يطلق عليه الفلسفة النقدية للتاريخ⁽³⁸⁾.

أما الجانب الثاني فيتمثل في تقديم وجهة نظر عن مسار التاريخ ككل⁽³⁹⁾، وهو ما يطلق عليه الفلسفة التأملية للتاريخ، والتي تهتم بالأسباب المؤدية إلى ظهور أنماط معينة في حركة التاريخ، عن طريق اكتشاف القوانين المتحركة في ذلك والتنبؤ على أساسها بالمستقبل⁽⁴⁰⁾، وهذه النظرة التأملية للتاريخ تمثل الدراسة التي يقوم بها المؤرخ للعصور السابقة بهدف استخلاص القوانين التي تحكم سير الحياة والإنسان والمجتمع والدولة والحضارة.

6 - فلسفة الحضارة.

يعتبر مصطلح الحضارة أيضا من المصطلحات التي لم تستعمل بمعناها الحديث في الفكر العربي إلا منذ وقت قصير، ومع ذلك فقد شاع استخدامه بشكل كبير، ولمعرفة معنى هذا المصطلح نرجع إلى بعض المعاجم والقواميس لمعرفة الأصل اللغوي لها، فقد جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة «حضر» أن «الحضارة» تعني «الإقامة في الحضر» أي في المدن، وهي «بخلاف البداوة التي تعني الإقامة المتنقلة في البوادي»، «والحضر والحاضرة خلاف البادية وهي المدن والقرى... سميت كذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار»⁽⁴¹⁾.

فالحضارة إذن خلاف البداوة لأنها تعني الإقامة في الحضر، وهذا النمط المرتبط بالتمدن مناقض لخصائص وعادات البداوة، فالحضارة والبداوة نمطان متمايزان ومختلفان إلى حد التقابل والتضاد.

أما المعنى الذاتي المجرد لمفهوم الحضارة، فهو كل مرحلة

سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش وخشونة الطبع، حيث تصبح الحضارة نمطا من الحياة تتميز بضروب من التقدم والرقي والازدهار في المجال العلمي والثقافي والأدبي والاجتماعي والسياسي.

ويرجع أصل الحضارة إلى الاستقرار الذي بدأ مع ظهور الزراعة، حيث أن هذا الاستقرار ساعد الإنسان على إنشاء المدن والأمصار، والتفنن في الإعمار واكتساب العلوم والفنون، وإيجاد القوانين التي تنظم سير الدولة، وهو الذي فتح للمجتمعات أبواب التطور والتقدم والازدهار.

فالحضارة مرحلة متقدمة تأتي بعد حياة الترحال والتنقل والرعي والبحث عن الماء والكأ، وترتبط بالاستقرار في المدن، وما يصحب ذلك من ظهور قيم وفنون وعلوم ونظم وأعراف وتقاليد وعادات وقوانين وشرائع⁽⁴²⁾.

فالحضارة إذن نظام اجتماعي تعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي والفكري، وتمكنه من استغلال موارده الاقتصادية أحسن استغلال، وتؤدي به إلى تقوية سلطة دولته وتنمية علومه وفنونه وآدابه واحترام عاداته وتقاليده وماضيه.

وهي حسب ويل ديورانت تبدأ حين ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها⁽⁴³⁾.

ويعرف ويليانك وتيلر الحضارة بأنها نوع من أنواع الحياة البشرية المتقدمة التي عمادها بصفة أساسية معيشة الحضر، وما تتطلبه من تنظيم، وما تسفره من نتائج وتدابير، تتمثل في الكتابة والتشريع ونظم

الحكم وأساليب التجارة والتدين، فالحضارة على هذا الأساس المتقدم لا يمكن تصور قيامها إلا في رحاب المدن⁽⁴⁴⁾، لذلك فالحضارة لا تظهر أبداً في البادية، لأن البدو بطبعهم «هادمون للحضارة» حسب تعبير ابن خلدون.

وقد وصف تاييلور العالم الإنجليزي الحضارة «بأنها ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعارف والعقيدة والفن والقيم الأخلاقية والقانون والتقاليد وكل القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع»⁽⁴⁵⁾، فقولنا تمدن الرجل أو تحضر يعني أنه ساهم في نظام معشري سياسي بقدر طاقته (..) وأنه مستعد للنهوض بمهام مادية وأخلاقية وعقلية⁽⁴⁶⁾.

هذا فيما يتعلق ببعض التعريفات حول مفهوم الحضارة بصفة عامة، أما اليوم فقد أصبحت الحضارة مبحثاً من مباحث الدراسات التاريخية المتخصصة، حيث لم يعد التاريخ يهتم بأخبار المعارك والغزوات وسير الملوك العظماء فقط، بل بدراسة مختلف انتاجات الفكر الإنساني وشتى مظاهر الحياة اليومية، ولقد بدأ المؤرخون أخيراً يجعلون من الحضارات موضوع دراستهم واهتماماتهم لأن ذلك يعينهم على معرفة الأسباب المؤدية إلى قيامها والعوامل المؤثرة في تدهورها وانهارها.

وتاريخ الحضارات لاشك يندرج تحت طاولة أبحاث التاريخ، وإن بدت عليه بعض ملامح الفلسفة فيما يصطلح على تسميته بفلسفة الحضارة، ذلك أن الحضارة بمعناها العام هي ثمرات المجهودات الإنسانية، وهذه الثمرات لا يمكن أن تظهر إلا في مجالات تاريخية وزمنية معينة.

وقد أنجزت العديد من الدراسات وألفت العديد من الكتب

المتعلقة بنظريات فلسفة التاريخ، حيث تأسست نظريات تتناول مفهوم الحضارة بالتفسير والتحليل، تحاول كلها إيضاح القوانين التي تحكم في سير الحركة التاريخية.

ومن أبرز هذه الأبحاث نجد المؤرخ عبد الرحمان ابن خلدون في كتابه الشهير «المقدمة»، وتوينبي في كتابه «مختصر التاريخ» واشبنجلر في كتابه «اضمحلال الغرب»، وغيرهم من المفكرين والمؤرخين، ولكل منهم نظرة غائية كاملة استخلصها من دراسته العميقة لمراحل النمو والانحطاط الذي مرت بها الحضارات والأمم والدول السابقة⁽⁴⁷⁾.

7- تاريخ فلسفة التاريخ .

لقد شهد العالم الأوربي في القرن السادس عشر الميلادي نهضة أوربية شملت ميدان الفكر والفن والدين والتاريخ، وشهدت هذه الفترة صراعا مريرا بين الكنيسة الكاثوليكية وبين قادة الفكر أنصار الحركة الإنسانية، الذين عارضوا التصور الكنسي المسيحي الضيق للتاريخ، فقد حقق الايطالي ميكيافلي (1469-1527) انفصال التفكير السياسي عن الأخلاق انفصالا تاما، ووضع السياسة في قوانين ثابتة لا تتغير مستمدا مادته من تحليل ومراجعة التاريخ الروماني من خلال «كتاب المطارحات» ومن ملاحظات الدول الأوربية المعاصرة له من خلال «كتاب الأمير»⁽⁴⁸⁾.

في حين مهدت مقولات جان بودان (1530-1596) لتفكير علمي وفلسفي دقيق في التاريخ⁽⁴⁹⁾، كما ظهر اوريل داكوستا أيضا ووقف في وجه رجال الدين المحافظين من طائفته اليهودية، وقد بدأ بتفسير الكتب المقدسة المسيحية واليهودية تفسيرا تاريخيا جريئا، خالف

فيه كثيرا من الآراء السائدة، فتعرض نتيجة لذلك للطرد من مجمع الطائفة اليهودية بأمستردام، ولقي ألوانا شتى من المضايقات والاحتقار والمذلة، فكان اليهود يصبقون في وجهه، ويلقون على بيته القاذورات والجيف، واحتمل الرجل ذلك كله مدة سبع سنوات كاملة (..) حتى لم تعد أعصابه تحتمل، فأعلن توبته وطلب الغفران (..) لكن السلطات الدينية لطائفته طلبت إليه أن يعترف أمام جمع غفير بذنوبه وخطاياها، ففعل وجلد تسعا وثلاثين جلدة تخللتها قراءات تستنزل اللعنات عليه، وأخيرا طلب إليه أن يركع أمام المعبد، فمر جمع فوقه إمعانا في إذلاله، وكان ذلك أكثر مما تتحمله أعصاب الرجل المسكين، فعاد إلى داره وهو في أشد حالات النقمة والسخط والتذمر، وكتب رسالة سجل فيها كل ما مر به ثم قتل نفسه فمات لساعته⁽⁵⁰⁾.

وفي مرحلة عصر التنوير خلال القرن الثامن عشر الميلادي اهتم فولتير (1694-1778) بالتاريخ، واعتبره مظهرا من مظاهر الاهتمام بالإنسان، وتمجيد العقل ومعارضة الفكرة المسيحية في التاريخ⁽⁵¹⁾، وإليه يعزو المؤرخ ج- ب- بوري فضل استعماله أول مرة عبارة فلسفة التاريخ (..) فولتير استعملها في بحث يرجع تاريخه إلى سنة 1756م، ثم عاد فتناولها فيما بعد أثناء مقدمة كتابه «مدخل في طبائع الأمم»⁽⁵²⁾، كما أن مونتسكيو (1689-1755) يعتبر أول من دافع عن قوانين التاريخ ضد فكرة المصادفة⁽⁵³⁾، لذلك نال كتابه «روح القوانين» عقب انتشاره شهرة هائلة، استوجبت طبعه أكثر من عشرين مرة خلال سنة ونصف⁽⁵⁴⁾، وقد بحث هذا الكتاب في العلل أكثر من الغوص في المغزى الحقيقي للتاريخ، وكان يسعى قبل كل شيء إلى أن يسوق تفاصيل للتاريخ بأسباب طبيعية كالمناخ وأحوال جغرافية أخرى⁽⁵⁵⁾، ورغم ما يحتويه روح القوانين من أبحاث كثيرة تمت بصلة قوية إلى

فلسفة التاريخ (..) فإنه يظل في الأساس كتاب يبحث في القوانين والشرائع، ولا يتطرق إلى مسائل التاريخ وفلسفة التاريخ إلا من وجهة علاقتهما بهذه القوانين والشرائع⁽⁵⁶⁾.

وتظل أشمل الدراسات في فلسفة التاريخ ما كتبه روبرت فلينت في كتابه «فلسفة التاريخ في فرنسا وألمانيا» ثم في كتابه «تاريخ فلسفة التاريخ» حيث أشاد في كتبه بمقدمة ابن خلدون وأعجب به كثيرا حتى قال في شأنه عبارته الشهيرة «إنه منقطع النظير في كل زمان ومكان، حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاثمائة عام، ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس اوغسطينوس بأنداد له، وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه»⁽⁵⁷⁾.

لقد تغيرت آراء علماء الغرب (..) فقد كانوا يزعمون أن فيكو هو أول من فكر في فلسفة التاريخ، ولكنهم علموا بعدئذ أن ابن خلدون قد سبقه إلى ذلك بمدة تزيد عن ثلاثة قرون ونصف القرن⁽⁵⁸⁾، وأنه أقام دراسته لتطور الحضارة الإنسانية: أي ما يسمونه فلسفة التاريخ على دعائم علمية قوية⁽⁵⁹⁾، فإذا كان كتاب فيكو يعتبر بمثابة تفلسف في تاريخ الإغريق والرومان، فإن مقدمة ابن خلدون تفلسف في تاريخ العرب والإسلام⁽⁶⁰⁾.

ورغم أن ابن خلدون لم يستعمل مصطلح فلسفة التاريخ صراحة، فإن مقدمته تعتبر من نوع المؤلفات التي عرفت في أوروبا باسم فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وباسم علم التاريخ أو المدخل إلى التاريخ في القرن التاسع عشر⁽⁶¹⁾، ذلك أنه حدد في مقدمته مبادئ النقد التاريخي وفلسفة التاريخ والاجتماع⁽⁶²⁾.

لقد أصبح التاريخ بفضل ابن خلدون علما منهجيا راسخا، ولم يعد سردا للحوادث بل تعليلا لها⁽⁶³⁾، لقد نظر ابن خلدون إلى علل

الحوادث وأسبابها، وحاول اكتشاف السنن التي تنظمها، وأكد على بدايات الحوادث وقيام الدول وتعليل سقوطها⁽⁶⁴⁾، لقد تجاوز أخبار الأيام والدول، ليستشف ويكشف عن أسبابها والقوانين التي تحكمها، ولقد أدرك أخطاء كثير من المؤرخين السابقين في تفسيرهم للأحداث بسبب التحيز والجهل بطبيعة البشر أو بطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال في العمران، ومن هنا يعتبر ابن خلدون مؤسساً لفلسفة التاريخ، إذ أخذ من الفلسفة نظرتها العلمية والتعميمية ومن التاريخ واقعيتها⁽⁶⁵⁾.

لقد أنشأ ابن خلدون في مقدمته علماً جديداً كان فيه ينسج وحده، أي لم يسبقه أحد لا من مفكري الشرق ولا من مفكري الغرب (..) وقد أطلق ابن خلدون على علمه الجديد اسم العمران⁽⁶⁶⁾، ويفتخر ابن خلدون بهذا العلم ويعبر عن فخره هذا بصريح العبارات ويعتبر نفسه مبتكراً ومخترعاً في هذا التأليف ولم يكن مقلداً أو مقتبساً من أحد⁽⁶⁷⁾.

إن مقدمة ابن خلدون بما حوته من علم جديد هي التي أكسبته الشهرة الواسعة وخلدت اسمه بين علماء العالم⁽⁶⁸⁾، إنه إمام ومجدد في علم التاريخ⁽⁶⁹⁾، لذلك يرى كثيرون أن ابن خلدون هو أبو التاريخ أو مؤسس علم التاريخ على حد قول البروفيسور ألبان ج ويدرجي⁽⁷⁰⁾. إن المقدمة تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحس أثناء قراءته، أنه أكثر معاصرة منا لأنفسنا وواقعنا، وبعبارة أخرى إننا عندما نقرأ المقدمة نشعر بأننا نقرأ ما لم نكتبه بعد، ونسمع فعلاً ما لم نقله بعد⁽⁷¹⁾.

لقد كان ابن خلدون شخصية غير متوقعة بالنسبة لعصره، ذلك العصر الذي بلغ تفكك العالم الإسلامي فيه مبلغه بين دويلات طائفية متناحرة، لذلك فقد بقيت مقدمته مغمورة وضائعة وسط صخب صراع

الدول الطائفية ووسط أمة خاملة، إلى أن ترجمها الأوربيون واستفادوا منها، وقامت دراسات متعددة حولها تعد بالآلاف⁽⁷²⁾، ولقد قال جورج سارتون في حق ابن خلدون «لم يكن فحسب أعظم مؤرخي العصور الوسطى شامخا كعملاق بين قبيلة من الأقزام، بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقا ميكافلي وبودان وفيكو وكونت وكورتو»⁽⁷³⁾، وقد اعتبر المستشرق الفرنسي سيلفيستر دي ساسي (1758-1838) الذي درس الإنتاج العلمي لابن خلدون بقوله «انه مونتيكيو العرب»⁽⁷⁴⁾، ثم فريدريك شولتز (1799-1829) الذي أشار إلى ضرورة إصدار نشرة سريعة وترجمة لهذا البحث الفلسفي لمؤلف يدعى بحق «مونتيكيو الشرق»⁽⁷⁵⁾، ذلك أن المنهج الخلدوني التاريخي تميز بالدقة العلمية، فلقد كان التاريخ قبله لونا من ألوان الأدب ونوعا من المسامرة وسرد الحوادث (..) لقد كان الأقدمون ينظرون إلى التاريخ نظرتهم إلى ديوان أخبار، ولم يعدوه علما من العلوم له قواعده وأصوله وأسسها ومناهجه⁽⁷⁶⁾، ولا ينكر أحد أن التاريخ على يد ابن خلدون أضحى علما متكاملا راسخا⁽⁷⁷⁾، إذ لم يهتم فقط بالتساؤل عن أحداث الماضي وتسجيلها، وإنما كان يسأل أيضا عن كيفية حدوثها (..) بل تقدم إلى مرحلة سامية في المعرفة، فتساءل عن سبب وقوع هذه الأحداث⁽⁷⁸⁾، وحاول استجلاء أهم العوامل والأسس التي تتقدم من خلالها الحضارة، وكذلك العوامل والأسباب التي تؤذن بخرابها، لذلك اعتبره العديد من الباحثين والمتخصصين بأنه إمام لفلاسفة التاريخ، لأنه ولأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني يتدع ابن خلدون علم الاجتماع البشري والقوانين المنظمة للحياة وتطور المجتمع⁽⁷⁹⁾.

كما يكتشف علما لم يكن معروفا من قبل وأعطى هذا المولود الجديد اسم علم العمران⁽⁸⁰⁾.

هوامش الفصل الأول

- 1 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ - دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ-) الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، هيرندن- فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
- 2 - محمد صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) الطبعة الأولى، 1988، المملكة العربية السعودية، ص 47. // ونفس التعريف للتاريخ نجده في (لسان العرب) لابن منظور، المجلد الثالث، دار صادر، لبنان، ص 4.
- 3 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ)، م. س، ص 24.
- 4 - أنور الجندي (الإسلام وحركة التاريخ) الطبعة الأولى، 1970، دار الكتب اللبنانية، ص 486.
- 5 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 247.
- 6 - F. Braudel, la méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II (1558-1598), paris, ed 1986; 2 vol, p: 588-627
- 7 -
- 8 - نفسه، ص 23.
- 9 - قسطنطين زريق (نحن والتاريخ) الطبعة الثالثة، 1974، بيروت، ص 57.
- 10 - ادوارد كار (ما هو التاريخ) م. س. ص 14.
- 11 - دافيد ومارسيل (فلسفة التقدم) ترجمة الدكتور خالد المنصوري، بدون طبعة، القاهرة ص 8.
- 12 - د. ادريس فاخوري (مدخل لدراسة مناهج العلوم القانونية) الطبعة الأولى، 2003، مطبعة الجسور، وجدة، ص 34.
- 13 - محمود إسماعيل (قضايا في التاريخ الإسلامي - منهج وتطبيق) الطبعة الثالثة، 1981، ص 15.
- 14 - د. سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة الإسلامية عند مالك بن نبي - دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر) سلسلة الرسائل الجامعية 4 المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص 48.
- 15 - محمد فريد وجدي (دائرة معارف القرن العشرين) الجزء الثاني، بيروت، ص 404.
- 16 - المرجع أعلاه، ص 404.
- 17 - مهدي فضل الله (آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق) الطبعة الأولى، 1981، ص 101. // ومحمد فريد وجدي (دائرة معارف القرن العشرين) م. س، ص 404.
- 18 - مهدي فضل الله (آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق) مرجع

- سابق. ص 101.
- 19 - المرجع أعلاه، ص 101.
- 20 - نفسه، ص 101.
- 21 - سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. ، ص 27.
- 22 - د فتحي التريكي (أفلاطون والديالكتيك) بدون طبعة، 1985، الدار التونسية للنشر، ص 5.
- 23 - سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة الإسلامية عند مالك بن نبي) ص 32/27.
- 24 - ناصف نصار (الفكر الواقعي عند ابن خلدون) الطبعة الأولى، 1987، بيروت، ص 178.
- 25 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م. س ص 10.
- 26 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س، ص 166.
- 27 - ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) الطبعة الثالثة، لبنان، ص 171.
- 28 - د محمد جلال شرف ود. علي عبد المعطي محمد (الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب) 1978، بدون طبعة، الإسكندرية، ص 580.
- 29 - البان د ويدجيرري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) ترجمة ذوقان قرقوط، الطبعة الأولى، 1972، لبنان ص 229.
- 30 - د. سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س، ص 80.
- 31 - عماد الدين خليل (حول إعادة تشكيل العقل المسلم) الطبعة الثانية، 1403هـ، كتاب الأمة، قطر، ص 51.
- 32 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م. س، ص 15.
- 33 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص 10.
- 34 - ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م. س. انظر ص 71، 72.
- 35 - نفسه ص 28.
- 36 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 147.
- 37 - هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ) الجزء الأول، الطبعة الثانية، لبنان، ص 30.
- 38 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 148.
- 39 - هيغل ((محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ) الجزء الأول، م. س، ص 30.
- 40 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 148.
- 41 - ابن منظور (لسان العرب) بدون، دار صادر، بيروت، ص 19.
- 42 - محمد عبد السلام الجفائري (انظر من ص 94 إلى ص 96.

- 43 - ويل ديورانت (قصة الحضارة) ترجمة زكي نجيب محمود، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، 1965، ص 3.
- 44 - محمد عبد المنعم نور (الحضارة والتحضر) بدون طبعة، 1978، القاهرة، ص 6.
- 45 - غنت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإنسانية) م. س. ص 11.
- 46 - د محمد عزيز الحبابي (عشرون حديثاً في الثقافات القومية والحضارة الإنسانية) الطبعة الثانية، 1973، القاهرة، ص 24.
- 47 - د. حسن الحلاق (مقدمة في مناهج البحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقيق المخطوطات) بدون طبعة، بيروت، ص 246.
- 48 - (تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده) مرجع سابق ص 246.
- 49 - البان د ويدجيرى (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) ترجمة ذوقان قرقوط، مرجع سابق، ص 190.
- 50 - فؤاد زكرياء (اسبينوزا) الطبعة الثانية، 1981، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص 113.
- 51 - غنت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 232.
- 52 - البان د ويدجيرى (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) ترجمة ذوقان قرقوط، مرجع سابق، ص 199.
- 53 - ادوارد كار (ماهو التاريخ) ترجمة ماهر كيالي، وبيار عقار، الطبعة الثانية، 1980، لبنان، ص 113.
- 54 - ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م. س. ص 203.
- 55 - البان د ويدجيرى (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي)، مرجع سابق، ص 198.
- 56 - ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م. س. ص 204-205.
- 57 - المرجع أعلاه، ص 175.
- 58 - غنت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإنسانية) م. س. ص 408.
- 59 - علي عبد الواحد وافي (عقريات ابن خلدون) بدون طبعة، 1973، القاهرة، ص 271-272.
- 60 - ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م. س. ص 195.
- 61 - نفسه، ص 170.
- 62 - لبيب عبد الستار (الحضارات) الطبعة الثامنة، بدون، دار المشرق، بيروت، ص 287.
- 63 - د. عبد المنعم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص 146.
- 64 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدرسه) م. س. ص 48.
- 65 - محمد بن عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م. س.

- ص 165، نقلا عن احمد محمود صبحي .
- 66 - د حسن الساعاتي (علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج-) الطبعة الثانية، 1974، بيروت، ص 2.
- 67 - ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م . س ، ص 136.
- 68 - د حسن الساعاتي (علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج-) مرجع سابق، ص 5.
- 69 - د محمد جلال شرف ود. علي عبد المعطي محمد (الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب) 1978، بدون طبعة، الإسكندرية، ص 151.
- 70 - د. عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م . س . ص 139.
- 71 - د. عبد العليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) الطبعة الأولى، كتاب الأمة، 1996، قطر، ص 112.
- 72 - لمرجع أعلاه ص 109.
- 73 - نفسه ص 112.
- 74 - د. سفيتلانا باتسيفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) ترجمة رضوان إبراهيم، بدون طبعة، 1978، ليبيا، تونس ص 91.
- 75 - المرجع أعلاه ص 93.
- 76 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م . س . ص 145.
- 77 - نفسه، ص 146.
- 78 - د حسن الساعاتي (علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج-) مرجع سابق، ص 53/54.
- 79 - د. سفيتلانا باتسيفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) م . س . ص 5.
- 80 - د. محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) الطبعة الأولى، 1981، دار الحدائق، ص 9.

الفصل الثاني

- المدرسة المثالية: نموذج جورج هيغل.
- المدرسة المادية: نموذج كارل ماركس.

1- المدرسة المثالية:

نموذج هيغل.

أ - المثالية الديالكتيكية.

تعتبر المثالية مدرسة مهمة في تفسير التاريخ العالمي، وإن كانت جذورها الأولى تعود إلى الفيلسوف اليوناني الشهير أفلاطون⁽¹⁾، فإن شروطها كحقل معرفي متميز قد توفرت مع اكتمال الفلسفة الغربية التقليدية مع نسق هيغل ومثاليته المطلقة⁽²⁾، هذا الفيلسوف الألماني الكبير هو الذي بلور الديالكتيك في معارف أساسية، وقال عنه كارل ماركس «إنه بالذات أول من قدم تصورا واعيا شاملا للأشكال العامة للحركة في الديالكتيك»⁽³⁾.

والديالكتيك كما هو معروف dialectic كلمة مشتقة من لفظة يونانية dialoquesto وتعني التقاء الناس للمحاوراة، ولما كانت الغاية من الحوار هي الإقناع، ولا إقناع بدون برهان، اعتبر الديالكتيك فن البرهان⁽⁴⁾، والحوار هنا يعني المناقشة، باعتبار أن المناقشة التي قد تتم بين شخصين يبحثان عن الحقيقة في موضوع معين، تظهر وجهات نظر معينة، غير أن كلا من المتحاورين يحاول تدريجيا أن يفهم رأي زميله ثم ينتهي الاثنان إلى الاتفاق على نبذ أفكارهما الجزئية وقبول نظرة جديدة أوسع وأرحب، وهكذا ينتهي التعارض الأول إلى التوفيق في مركب أعلى⁽⁵⁾.

وقد ظهرت معالم التفكير الديالكتيكي في الفلسفة اليونانية القديمة عند هيراقليطيس (...) إلا أن الديالكتيك كمنهج فلسفي لدراسة

الظواهر عامة بدأ مع جورج هيغل (1770-1807) ⁽⁶⁾، الذي لم ينفي تأثر منهجه بفلسفة هيراقليطيس، فذلك ما يعترف به صراحة فهو يقول «لن تجد عبارة قالها هيراقليطيس إلا واحتضنتها في منطقي» ولعل هذا ما جعل ويل ديورانت يقول أن «هيراقليطيس هو هيغل اليونان» ⁽⁷⁾. وإذا كان الجدل أو الديالكتيك كما سبق طريقة خاصة في البحث وأسلوبا في المناظرة، فقد حوله هيغل إلى شيء جديد، إذ أصبح طريقة لتفسير الواقع (..) فالتناقض ليس بين الآراء فقط بل هو ثابت في صميم كل واقع وحقيقة، فأقام منطقا على هذا الأساس وجعله تفسيرا للمجتمع والتاريخ والدولة ⁽⁸⁾.

ويعتبر هيغل أن الفكر يتطور من قضية إلى نقيضها، إلى قضية تركيبية من النقيضين، لكنها مخالفة لهما ⁽⁹⁾، وهكذا تستمر الحال حتى تصل الفكرة إلى المطلق الذي يخلو من الصراع والتناقض ⁽¹⁰⁾، ولقد اعتمد هيغل على أن الفكر يسير دائما على هذا المنوال، فهو يبدأ بقضية موجبة يعارضها في الحال نقيضها، ثم تظهر فكرة أوسع تجمع بينهما في مركب واحد، غير أن هذا المركب يثير بدوره نقیضا جديدا، وتكرر العملية ذاتها من جديد، ومن الأمثلة التي يضربها هيغل لتتضح فكرته أن الله -عند المسيحيين- يمثل اللامتناهي والإنسان يمثل المتناهي (نقيض) والسيد المسيح -في رأيه- يجمع بين الفكرة والنقيض فهو "إله إنسان" في الوقت نفسه، وهذا مثال آخر يضربه، فعهود السلطة المطلقة (فكرة) يعقبها عهود فوضى (نقيض) ومن الفكرة إلى النقيض يأتي عهد دستوري ⁽¹¹⁾.

وبالتحام الديالكتيك بالمثالية التي تعطي الأولوية للفكر، أصبح هيكل الركن الأساس في فلسفة التاريخ، هذه الفلسفة التي عكف على دراستها العديد من الباحثين فاختلفوا في تقديرهم لها

اختلافا واسعا، حتى أن واحدا منهم وهو وليام ولاس شبه اختلافهم فيها باختلاف المفسرين في شرح الكتاب المقدس، فهذه الفلسفة هي التي أثرت في البرجماتية والوضعية والواقعية الجديدة والمثالية والمادية معا.

ب- المنهج التاريخي عند هيغل:

إذا كان التاريخ كما يراه هيغل هو الحياة في امتدادها الزمني على الأرض⁽¹²⁾، فإن التاريخ الحقيقي لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي، وبالتالي فإن المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءا من تاريخ الإنسان⁽¹³⁾، لذلك فحص هيغل المناهج التاريخية المختلفة وحصرها في ثلاثة أشكال: التاريخ الأصلي، والتاريخ النظري، والتاريخ الفلسفي.

والمقصود بالتاريخ الأصلي ذلك التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو يعيش الأحداث، ويضرب هيغل أمثلة كثيرة لهذا اللون من الكتابة التاريخية منها عند اليونان مثلا هيرودوت، وتوكيدار، واكسنفون، فهم جميعا عاشوا الأحداث التي كتبوها⁽¹⁴⁾، واللون الثاني من الكتابة التاريخية يسميه بالتاريخ النظري، والسمة الأساسية التي تميزه، أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التي يرويها، وإنما هو يجاوز العصر الذي يعيش فيه إلى عصر آخر، ويروي أحداثا لم يشهدها ووقائع لم يعشها أصلا (..) فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها، وتبدو في هذا النوع طريقة المؤرخ وأسلوبه في عرض الوقائع⁽¹⁵⁾، والنوع الثالث هو التاريخ الفلسفي، ويقصد به هيغل دراسة التاريخ من خلال الفكر، لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، والفكر جوهرى بالنسبة إليه فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان⁽¹⁶⁾. ثم يعلن عن الشرط الأول الذي يجب مراعاته في فلسفة التاريخ، وهو أن نتبنى بأمانة كل ما هو تاريخي، يعني أن

لا نقحم أفكارا واختراعات ذاتية في أحداث التاريخ كما فعل اليهود مع أنفسهم، بادعائهم أنهم شعب الله المختار تعلموا من الله مباشرة، ومنحهم الله معرفة تامة بجميع القوانين الطبيعية وبالْحَقِيقَةُ الروحية، بل يتمادون فيزعمون أن الله تحدث إلى آدم بالعبرية لكي تصبح لغتهم بدورها لغة الله المختارة (17)، ومن الروايات الخرافية أيضا ما كان يزعمه اليونان القدماء من أن الآلهة أثينا هي التي شيدت مدينتهم (..) فهذه الروايات والأقاصيص الخرافية (..) يخترعها المؤرخون ويقحمونها في أحداث التاريخ (18).

ج - فلسفة التاريخ عند هيغل.

تقوم فلسفة التاريخ عند المؤرخ والفيلسوف الألماني جورج فريدريك هيغل، على فكرة أن الأحداث التاريخية تكمن وراءها إرادة مخططة، ومن ثم فهي ليست وليدة الصدفة، وأن الفكر أساس كل موجود، والآراء والأفكار هي التي تسير التاريخ، فالنهضة الأوربية مثلا قامت على أساس أفكار النابغين في غرب أوروبا ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي، كما أن الثورة الفرنسية الكبرى التي اشتعلت منذ 1789م، إنما قامت متأثرة بأفكار وآراء المفكرين الفرنسيين الذين يمثلون عصر التنوير العقلي (19)، أمثال فولتير ومونتسكيو وديدرو وجون جاك روسو.

فالعقل عند هيغل يحتل مكانة كبيرة، فهو يحكم التاريخ عن طريق الفكر (20)، لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، والفكر جوهرى بالنسبة إليه فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان، والفكرة الأساسية لعلم التاريخ عند هيغل أنها سلسلة من تطور الوعي بالحرية (21)، وهو تطور منطقي قائم على مفهوم التقدم نحو النظام والمعقولية والحرية والعدالة (22).

فتاريخ العالم إذن مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها، أعني لكي تكون حرة⁽²³⁾، فيكون مضمون الفلسفة الهيجلية أن التاريخ تجل وتجسد للفكر، وأن الأفكار هي العامل الحاسم في توجيه التاريخ وتسييره ودفعه إلى الإمام، وبالتالي فالفكر هو التاريخ، والتاريخ هو الفكر مجسدا في الإنسان ولهذا فمن الطبيعي أن تكون نهاية التاريخ هي نهاية الفكر، ونهاية الفكر هي نهاية التاريخ⁽²⁴⁾.

ولما كان الإنسان كائنا عاقلا مفكرا يكتسب مع الزمن معارف ومهارات مختلفة ويسعى لتحقيق الاستقلالية والحرية، اعتبر هيجل صيرورة الزمن تتجه من الأدنى إلى الأكثر كمالا⁽²⁵⁾، واعتبر تاريخ العالم ما هو إلا تقدم نحو الشعور بالحرية، ذلك أن الإنسان بممارسته للحرية، كحرية الاختيار يشعر بوجوده الروحي⁽²⁶⁾، ولذلك ربط هيجل بين الحرية والعقل برباط وثيق، حيث اعتبر الحرية ماهية العقل، وأصر على أن ما يحدث من تغير في العالم المادي الحقيقي إنما هو مجرد انعكاس لإرادتي لتقدم وتطور روح العالم⁽²⁷⁾، والروح عند هيجل هنا تعني العقل أو الفكر الذي يسيطر على الكون أو يحكم العالم⁽²⁸⁾، ويرى هيجل أن كل عهد يأتي يكون أرقى من العصر الذي سبقه وأن بروز المجتمع الحر هو نهاية التاريخ⁽²⁹⁾.

ونتيجة للجانب المثالي في نظرية هيجل فقد كثر أنصاره، وقدموا تعريفات عدة للتاريخ من واقع هذه النظرية، ومن هؤلاء المؤرخ الإنجليزي ه.ج. ويلز الذي ذكر أن تاريخ الإنسانية يكمن في التاريخ الجوهري للأفكار⁽³⁰⁾.

د- نهاية التاريخ عند هيجل.

يتضح من خلال القراءة المتأنية لنظرة هيجل التاريخية، أنه كان من أوائل من تصوروا أن للتاريخ نهاية يقف عندها، فتكون فكرة

نهاية التاريخ لفوكوياما فكرة قديمة اصطبغت بحلة جديدة، فإذا كان فوكوياما يتصور أن آخر مرحلة إنسانية يقف عندها العالم هي مرحلة الرأسمالية والديمقراطية الحالية⁽³¹⁾، فإن هيغل قد تصور نهاية للعالم قبله، لذلك فليس الحديث عن فلسفة نهاية التاريخ شيء جديد، بل هو شيء يتجدد بين وقت وآخر عند كل مفصل أو منعطف تاريخي، فقد سبق لهيغل أن أشار إليه عندما اعتقد أن التاريخ قد أنهى تحقيقه ووصل إلى محطته الأخيرة عند تشييد الدولة البروسية⁽³²⁾، فالصعود والانحدار المكون لحركة التاريخ الصاعدة من أمة إلى أمة تقف عند الدولة البروسية (..) والتاريخ عندها يقف لأنها القمة، فهي تجسيد للمطلق ولروح الحرية والألوهية، وبذلك مجد هيغل القومية الألمانية ورسالة الشعب الألماني تجاه العالم⁽³³⁾، فكانت فلسفته أوضح تعبير أيديولوجي عن البرجوازية الألمانية⁽³⁴⁾، والواقع أن الظروف التي عاشتها ألمانيا آنذاك أثرت في عواطف هيغل حيث كان يرى وطنه مشتتا وموزعا بين الإقطاعيين، ومهددا من القوى الخارجية، وقد أثرت أفكاره في بعض المتطرفين الذين نادوا بتفوق العنصر الألماني على باقي العناصر الأخرى، ودعوا إلى التوسع الإقليمي⁽³⁵⁾، لذلك يؤخذ على هيغل (..) تمجيده للحضارة الجرمانية، وكانت دعوته تلك هي البداية الأولى للشعور الألماني بالتعالي والتفوق والعنصرية التي جلبت الكوارث فيما بعد على الألمان والبشرية جمعاء⁽³⁶⁾.

هـ- النظرية العنصرية في التاريخ.

لقد كان تمجيد هيغل للحضارة الجرمانية البداية الأولى للشعور الألماني بالتعالي والتفوق على الأجناس الأخرى، هذه الفكرة التي سيطورها أدولف هتلر (1889-1945) القائد الألماني وزعيم الحزب الاشتراكي الوطني الذي اشتهر بالحزب النازي في كتابه كفاحي،

وهي تقوم على فكرة ساذجة في الأصل، فكرة تفوق الجنس الآري
الجرماني على باقي الأجناس الأخرى التي أنجبها الطبيعة⁽³⁷⁾.
«الشعب الآري فوق الجميع» لذلك يجب الحفاظ على «نقاوته»،
وقد منع هتلر زواج الألمان من الأجناس الأخرى حتى لا يختلط
دمهم النقي بدمائهم الفاسدة!!.

وقد أدت هذه الأفكار العدوانية الرهيبة فيما بعد إلى حد إلغاء
حق الشعوب الأخرى في الوجود، عبر تصفيتها ومحاوله إفنائها،
فانطلقت عمليات الموت الجماعي التي قتل فيها عدد كبير من اليهود
والسلاف أثناء الحرب العالمية الثانية.

لقد قامت النازية وكل فكرة عنصرية مشابهة، على أن البشر لم
يخلقوا من نفس واحدة، بل خلق قسم منهم وضعيا منحطا والآخر
نقيا متفوقا بطبيعته البيولوجية⁽³⁸⁾.

وهذه النظرية العنصرية ظهرت في أوروبا وانتشرت بشكل فظيع،
ودافع عنها الكثيرون، وهي نظرة عنصرية وأيديولوجية بحتة، ترى
أن الحضارة لا تضاف إلا للشعوب الأوروبية، وأن الشعوب الأخرى
همجية وبربرية ومتوحشة وغير متحضرة، وهذه هي (مركزية الحضارة
الأوروبية) التي تستخرج من تاريخ مسيرة الإنسانية خطأ تطوريا واحدا
هو الخط اليوناني فالروماني فالأوروبي الحديث، إذ أن أغلب
الدراسات الأوروبية التقليدية تبدأ قصة الحضارة من تاريخ الإغريق.

نخلص إلى القول أن هناك العديد من المؤرخين الغربيين الذين
ادعوا تأثير جنس بشري له خصائص معينة في صناعة التاريخ، إذ لم
يتردد البعض في الزعم بأن الجنس الأوروبي هو أفضل الأجناس
على الإطلاق (...)، وأن باقي الأجناس الأخرى أقل قدرة في صناعة
التاريخ⁽³⁹⁾، فقد كتب الفرنسي جوزيف آرثر جوبينو مثلاً أن «التفاوت

العنصري كاف لتفسير مصائر الشعوب، حيث تستطيع الأجناس الراقية إحراز التقدم في الوقت التي تظل فيه أجناس أخرى كالهنود الحمر الأمريكيين والصينيين مثلاً محكومة اجتماعياً وثقافياً بميراثها العنصري»⁽⁴⁰⁾.

ونجد نظرة أخرى أكثر تطرفاً وهي تعبير آخر على وجه العنصرية المتأصلة لدى بعض الأوروبيين حيث كتب رينان ما يلي «جنس واحد يلد السادة والأبطال هو الجنس الأوروبي، فإذا نزلت بهذا الجنس النبيل إلى مستوى الحضائر التي يعمل بها الصينيون والزنوج فإنه يثور، إن الحياة التي يتمرد عليها عمالنا يسعد بها صيني أو فلاح من جنس آخر»⁽⁴¹⁾، وهناك من بالغ في التخصيص والتعصب فحصر الحضارة في الجنس الآري فقط.

هذه النظريات العنصرية ليس لها أساس من الصواب من وجهة النظر الانتروبولوجية ويفندها التاريخ، فليس هناك أجناس راقية وأجناس غير راقية، كما ليس لها أي صحة من الناحية العلمية، وقد انتقدتها الباحثون والعلماء والانتروبولوجيون والمؤرخون في العصر الحديث، واعتبروها نظرة عنصرية مغلوطة.

فالمدينة لا تتوقف على جنس دون آخر، فقد تظهر في هذه القارة أو تلك وقد تنشأ في هذا اللون من البشرية أو ذاك⁽⁴²⁾. فغير الآريين من الساميين وغيرهم انشؤوا حضارات كثيرة مثل الحضارة السومرية والبابلية والحضارة المصرية الفرعونية والحضارة الهندية وحضارات الشرق الأدنى الأخرى.

وهذه الأفكار العنصرية لم يعد لها أنصار كثير اليوم كما كان عليه الأمر سابقاً، وقد ساهمت الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي عرفت أوربا خلال القرن التاسع عشر في بروزها، فقد كانت نتائج

الثورة الصناعية سببا رئيسيا في انتشارها، إذ أن رغبة الأوربيين في البحث عن الأسواق الخارجية لتصريف الفائض الإنتاج وفائض السكان وجلب المواد الأولية كانت إحدى أهم المحفزات الرئيسية للبحث عن تبريرات منطقية تساعد على استعمار الشعوب الغير الأوربية والتغلغل فيها، من قبيل الترويج لمقولات رنانة كادعاء نشر الحضارة ونقل المعرفة، وحمل رسالة التقدم من الرجل الأبيض المتنور إلى الرجل المتخلف، وقد شجعت الحكومات مثل هذه الأطروحات، وقد كانت هذه الأمور كلها مجرد مبررات واهية وشعارات فضفاضة كان الغرض منها إخفاء الأسباب الحقيقية التي كانت وراء ظهور الحركة الامبريالية التوسعية.

2-الدراسة الهادية :

نموذج كارل ماركس.

أ - المادية التاريخية .

ترجع الجذور الأولى للمادية التاريخية الديالكتيكية إلى أفكار الفلاسفة اليونانيين الأوائل الذين اعتبروا المادة أصل الطبيعة والحياة.

وتعتبر المادية الديالكتيكية حاليا من المكونات الأساسية للنظرية الماركسية، التي شيد عليها الفيلسوف الألماني كارل ماركس (1818-1883) تفسيره للتاريخ البشري، وتعتمد النظرية الماركسية في تفسير التاريخ على منهج هيغل القائم على الجدل، مع تغيير جوهرى في المضمون، فقد اعتبر كل من كارل ماركس وفريدريك انجلز جدل هيغل واقفا على رأسه بدلا من قدميه لنزعته المثالية، وقد ألبس هذا

الجدل ثوبا ماديا صرفا، ثم طبقاء على الظواهر الإنسانية والطبيعية⁽⁴³⁾، قال كارل ماركس في رسالته الموجهة إلى كوجللمان «إن قوانين الجدل الصحيحة موجودة فعلا عند هيغل لكنها في صورة مثالية، ولا بد أن ننزع عنها هذه الصورة»⁽⁴⁴⁾.

لقد استفاد كارل ماركس كثيرا من الجدل الهيجلي لذلك نجد انجلز يقول «لولا هيغل لما كانت هناك اشتراكية علمية»، وقد اعترف ماركس نفسه بفضل هيغل عليه إذ صرح في كتابه الرأسمال قائلا «إنني لست سوى تلميذا لهذا المفكر العملاق»⁽⁴⁵⁾ - يقصد هيغل - وهذا ما جعل ويل ديورانت يقول «لقد فقس هيغل بيضة الاشتراكية»⁽⁴⁶⁾.

لقد قرأ كارل ماركس جدلية هيغل فأعجب بها، لكنه وجدها مثالية تتحدث عن صراع الأفكار، فأخذ الفكرة وغير ميدان الصراع قائلا أنه بين طبقات المجتمع⁽⁴⁷⁾.

فلئن عارضت الماركسية هيغل في المذهب المثالي، فإنها تبنت منهجه الجدلي في تأسيس المذهب المادي، وأقامت منهجه على قدميه بعد أن كان واقفا على رأسه كما صرح بذلك مؤسس النظرية، فقد قال ماركس في المقدمة الثانية من كتابه الشهير الرأسمال المنشور سنة 1833م، «إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيجلية من حيث الأساس فحسب بل هي ضدها تماما»⁽⁴⁸⁾، فقد اعتبر كارل ماركس «أن الديالكتيك عند هيغل يسير على رأسه، ويكفي إعادته على قدميه لكي نرى له حياة معقولة تماما»⁽⁴⁹⁾.

فماركس حسب انجلز جرد الطريقة الديالكتيكية من زينتها المثالية⁽⁵⁰⁾، كناية عن نقل الفلسفة من مثالية إلى مادية، ومن الصراع الفكري إلى الصراع الطبقي⁽⁵¹⁾، فإذا كان هيغل قد أصر على أن كل ما يحصل من تغيير في العالم المادي الحقيقي إنما هو انعكاس لا

إرادي لتقدم وتطور روح العالم، نجد ماركس يبين أن المثل الأعلى أو الأفكار عند بني الإنسان إنما هي نتاج البيئة الاقتصادية المادية⁽⁵²⁾. إن هيغل يعتقد أن حركة التاريخ التي يجسدها باسم الفكرة، هي مبدعة الواقع الذي ليس إلا الصورة الظاهرة للفكرة، أما أنا فاعتقد على العكس تماما أن حركة التاريخ ليست سوى انعكاس لحركة الواقع⁽⁵³⁾، وبذلك تكون الماركسية قد عبرت جسر الهيجيلية وفلسفتها في المعرفة وتفسير التاريخ، إذ أعلنت أن صراع المتناقضات لا يحصل في عالم الأفكار كما ادعى جورج هيغل، وإنما في عالم أحوال الناس الواقعي بواسطة ما يحصل في الكيان الاقتصادي للمجتمع من تغيرات⁽⁵⁴⁾. نخلص في النهاية إلى أن الماركسية أخذت الديالكتيك، أو الجدل الهيجيلي (تطور الفكر من قضية thesis إلى نقيضها anti-thesis إلى قضية تركيبية من النقيضين لكنها مخالفة لهما synthesis)، ونقلته من مجال الفكر إلى مجال المادة، التي أضحت الأساس⁽⁵⁵⁾، قال انجلز «إن العالم المادي الذي نحن ندركه بحواسنا والذي نحن جزء منه هو الحقيقة الوحيدة، وليس المادة من إنتاج العقل، بل إن العقل ما هو إلا أسمى إنتاج للمادة»⁽⁵⁶⁾.

ب - التفسير المادي للتاريخ.

يعود الفكر المادي التاريخي إلى فلسفة كارل ماركس التي أسس عليها حتمياته المعروفة في التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي⁽⁵⁷⁾، وهي فلسفة حاولت أن تبرهن على فساد النظام الرأسمالي، وبشرت بسقوطه وحتمية انهياره، وتنبأت بالشيوعية في مجتمع الإنسانية المقبل بلا طبقات، والذي تتحقق فيه السعادة الكاملة للجميع.

وتعتبر المادية أن تاريخ المجتمع منذ أن وجد حتى الآن هو

صراع طبقات، كانت تقف موقف المعارضة الدائمة لبعضها البعض وتقوم بحرب لا انقطاع لها⁽⁵⁸⁾، فتاريخ كل ما يوجد على الأرض حتى الآن- من مجتمعات- إنما هو تاريخ كفاحات طبقية، ووسائل الإنتاج هي الحكم الفصل الحقيقي الذي كان يقرر مصير هذه المجتمعات⁽⁵⁹⁾، فالإنتاج وما يصحبه من تبادل المجتمعات هو أساس كل نظام اجتماعي واقتصادي، وفي كل مجتمع ظهر في التاريخ نجد أن توزيع المنتجات وما يلزمه من تقسيم المجتمع إلى طبقات، يعينه الإنتاج وطريقة وكيفية تبادله، فحسب هذه النظرية نرى أن الأسباب النهائية لكافة التغيرات الاجتماعية والثورات السياسية والاقتصادية يجب البحث عنها في التغيرات التي تطرأ على أسلوب الإنتاج والتبادل⁽⁶⁰⁾.

فالمادية التاريخية إذن تجعل أسلوب إنتاج الحاجات المادية أساساً للتطور، وتجعل صراع الطبقات سبيل هذا التطور⁽⁶¹⁾، فالمجتمع البشري مجتمع متطور، والعامل المسير المحتم لهذا التطور هو التغيير الذي يحدث في وسائل الإنتاج، والذي يعين نوع العلاقات الاقتصادية في كل مرحلة من المراحل، وهذه العلاقات الاقتصادية تحتم بدورها نوعاً من الأوضاع الاجتماعية والعقائد الدينية والمذاهب الأخلاقية⁽⁶²⁾.

فالمؤرخون الماركسيون يعتمدون في تفسيراتهم على العامل الاقتصادي وحده «فالوضع الاقتصادي لشعب ما هو الذي يحدد بدوره وضعه السياسي»⁽⁶³⁾، بمعنى أن الاقتصاد السياسي الأكثر إنتاجية في وقت معين ينتصر على الأنماط الأخرى لتنظيم الإنتاج، وهذا التفوق التقني أو الإنتاجي يتغير عبر الزمن⁽⁶⁴⁾، فالمادية التاريخية إذن تقرر أن أسلوب إنتاج الحاجات المادية كالغذاء والمسكن وأدوات الإنتاج هي القوة الأساسية التي تحدد شكل المجتمع، وتقرر تطوره من نظام

إلى آخره، ويقصد بأسلوب الإنتاج جماع القوى المنتجة وهي أدوات الإنتاج - (من يشتغلون عليها بخبراتهم) - والعلاقات الإنتاجية أي علاقة الناس فيما بينهم أثناء سير الإنتاج⁽⁶⁵⁾.

ج- فلسفة التاريخ عند كارل ماركس .

التاريخ البشري عند كارل ماركس ليس في النهاية سوى صراع طبقات، تفوز فيه الطبقة التي تنسجم مع تطور وسائل الإنتاج والعلاقات الاقتصادية الناشئة عنها، (...) ويظل هذا الصراع قائما إلى أن تفوز طبقة العمال، فتزيل الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، فيتساوى الناس المساواة الاقتصادية التامة، وهي في نظرهم المساواة الحقيقية، ويصبحون بذلك كلهم طبقة واحدة، وتذهب بذلك أسباب الحروب وتنتشر ألوية العدل والإخاء والسلام⁽⁶⁶⁾.

فكل شيء في نظر ماركس يتضمن نقيضه، بحيث كل شيء يهدم نفسه، وهذا هو التصور العام لمبدأ النقيض، ولكن كارل ماركس يستخدمه للتدليل على وقوع انهيار الجماعات التي قامت على الرأسمالية، فالجماعات السابقة عليه وهي الملكيات المطلقة والوراثيات والإقطاعية والزراعية انهارت في رأي الماركسية، لأنها تضمنت عنصر النقيض، وعلى هذا الأساس ستنهار الرأسمالية وتتحول إلى النقيض، وهي الاشتراكية ذات الطبقة الواحدة⁽⁶⁷⁾.

ويتطبيق هذا الأسلوب في البحث نرى أن التاريخ عند الماركسيين قد مر بعدة تطورات ومراحل، ابتداء من الشيوعية البدائية الجماعية إلى نظام الطبقات، متمثلا في انقسام المجتمع إلى سادة وعبيد في العصور القديمة، وإلى سادة إقطاعيين وأقنان في العصر الإقطاعي، ورأسماليين وعمال أجراء في العصر الحديث، وإن هذا التطور يتجه بفعل القوانين التي تتحكم فيه إلى نظام جديد تزول فيه المصالح

فالعالم كله عند كارل ماركس قد مر بمراحل أربعة، وما زالت أمامه مرحلة أخرى.

المرحلة الأولى: هي مرحلة الشيوعية الأولى أو المشاعية البدائية، حيث كان كل ما على الأرض لكل من عليها، لذا لم ينشب صراع لعدم وجود الملكية الخاصة⁽⁶⁹⁾.

والمرحلة الثانية هي مرحلة الرق، فبعد أن اخترع الإنسان بعض الأدوات انتقل من الشيوعية الأولى إلى عهد الرق، حيث انقسم البشر إلى أحرار وعبيد واشتعل الصراع بينهما⁽⁷⁰⁾، ثم بفعل تطور جديد في وسائل الإنتاج تحول إلى المرحلة الثالثة، وهي مرحلة الإقطاع⁽⁷¹⁾، التي تميزت بمعرفة الإنسان للزراعة، والتوسع فيها، فانقسم المجتمع إلى رجال إقطاع وعبيد الأرض، فالإقطاعي يملك الأرض ومن عليها من إنسان وحيوان ونبات، فإذا باع أرضه تبعها كل من عليها فكان الصراع محتدا بين سادة الإقطاع والفلاحين⁽⁷²⁾، ثم بفعل اكتشاف وسائل إنتاج جديدة⁽⁷³⁾، تحولت بعض المجتمعات من الزراعة إلى الصناعة، فدخلت بذلك المرحلة الرابعة، وهي مرحلة الرأسمالية التي انقسم فيها المجتمع إلى رأسماليين (أرباب المعامل وأصحاب رؤوس الأموال) وهم أقلية، وعمال وهم أكثرية⁽⁷⁴⁾.

ويرى ماركس أن الصراع سيحتدم بين الفريقين، وسينتهي بانتصار العمال، وعندها سيتحول المجتمع نحو المرحلة الأخيرة، وسينتقل إلى الشيوعية حيث تنعدم الطبقات، وهنا سيتوقف الصراع وتحل الخلافات عن طريق الود والحوار، فتنتفي الحاجة للدولة والجيش والشرطة وسائر وسائل القهر!!، لأن عهد الاستغلال قد ولى وانتهى⁽⁷⁵⁾، ولأن المجتمع بلا طبقات ستصبح معه الدولة من

حيث أنها سلطة منظمة غير لازمة!!، لكن هذا في المنطق السليم أمر مستحيل، فالأولى أن تستمر الدولة وتتقوى حتى تمنع عودة الرأسمالية من جديد، ففي غياب الدولة تبقى الفرص سانحة لعودة البرجوازية، كما ان تشعب المشاكل وتناميها يستلزم بقاء الدولة لتطبيق القوانين وتنظيم المجتمع، وإلا عمت الفوضى وانتشرت الاضطرابات، وفي رؤية ماركس هذه يتسم المجتمع الشيوعي لا بغياب السلطة فقط، ولكن أيضا كما تشير كلمة شيوعي إلى الإحساس المشترك والقوي بالمشاعية⁽⁷⁶⁾.

لقد قصد ماركس بالشيوعية أن تكون هناك حياة بلا تمايز، ففي كتابه «الأيديولوجية الألمانية» عبر عن رؤيته للمجتمع الشيوعي على أنه مجتمع لا يستحوذ فيه أحد على مجال النشاط، فالإنسان الشيوعي يستطيع أن يفعل شيئا اليوم وآخر غدا، أن يقتنص في الصباح، ويصيد بعد الظهر، ويربي الماشية في المساء.....

في هذا المجتمع المستقبلي الموعود لن يكون لأي كائن بشري السلطة في أن يحدد لغيره ماذا يفعله⁽⁷⁷⁾.

وهكذا أغلقت الماركسية ملف الصراع الذي استمر آلاف السنين بانتصار موهوم وحلم مثل السراب⁽⁷⁸⁾، حيث ستتهار الرأسمالية أخيرا وتتحول إلى النقيض وهي الاشتراكية ذات الطبقة الواحدة، حيث ستسود المشاعية كصيغة للتنظيم الاجتماعي في المستقبل كما سادت في الماضي السحيق، وستتلاشى الدولة التي كانت أداة للسيطرة والقهر.

ولعل ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن كارل ماركس لم يصف هذه الحياة المستقبلية للشيوعية بأي استطراد⁽⁷⁹⁾، كما أن عدم تحقق أول مجتمع اشتراكي بأوروبا يعد برهانا على خطأ التنبؤ التاريخي

الماركسي⁽⁸⁰⁾، فالتطور الذي عرفته أوروبا أدى إلى تقوية النظام الرأسمالي أكثر مما كان عليه في السابق، وأصبح العمال الأوروبيون أنفسهم إحدى ركائز هذا النظام وجزءاً أساسياً منه، فبعد وفاة كارل ماركس عرفت أوروبا تقدماً متالياً في التعليم والتكنولوجيا والعلوم الإنسانية، فقد اتسعت المبادئ الحقوقية وتغيرت طبيعة التركيبة الطبقية للمجتمع الأوروبي، فأصبحت الطبقة البروليتارية طبقة أخرى تتمتع بكثير من الحقوق والامتيازات الاجتماعية، فقد اختفت ساعات العمل الطويلة وارتفعت الأجور بشكل كبير، وتحسنت الأحوال التأمينية والأوضاع الصحية، واختفت حدة التناقضات الطبقية، وتغيرت أشكال اللعبة تماماً.

حتى إن الصراع الطبقي بالمفهوم الماركسي لن يعود له ظهور مجدد في المستقبل الأوروبي، كما أن الأحزاب التي تبنت شعارات الماركسية والمساواة عندما كانت خارج الحكم، انتقلت مباشرة إلى الهرمية بعد الاستحواذ على السلطة، وهذه معضلة تنظيمية تفسر التباين الموجود بين الشيوعية المساواتية التي وصفها ماركس، والشيوعية السلطوية التي جربها السوفييات وشعوب أخرى.

د- بعض الانتقادات الموجهة إلى المادية التاريخية.

يؤخذ على أفكار هذه المدرسة وأصحابها (..) التفسير التعسفي للمادة التاريخية (..)، فعلى الرغم مما تناولته المادية التاريخية عند كارل ماركس من قضايا مثل الحتمية التاريخية والتطور التاريخي والصراع الطبقي بهدف دراسة علمية للتاريخ، إلا أن نظريته في تفسير التاريخ جاءت بعيدة عن علمية التاريخ، حيث أهملت العوامل القومية والعقائدية والمذهبية والنفسية والروحية وغيرها⁽⁸¹⁾.

فالصواب عند تفسير التاريخ الإدراك أن تاريخ الإنسان تكونه

عوامل كثيرة، ليس الاقتصاد إلا عاملاً واحداً منها، فهناك أشياء كثيرة في التاريخ غير العامل الاقتصادي، فالإنسان لا يقصر حياته على أن يحبو على بطنه، فهناك أشياء تحفز الإنسان للعمل والتي هي غير الاقتصاد بتاتا⁽⁸²⁾.

لقد بالغت الماركسية في إعطاء الاقتصاد الدور المسيطر في حركة التاريخ (..)، وتجاهلت التأثيرات الروحية الكبرى في الانتفاضات الاجتماعية، وبالأخص إذا كانت الأيديولوجيات الدينية هي المحرض الأول⁽⁸³⁾، لذلك نجد مثلاً البروفيسور دي.ايچ.كول الذي يعد من أشد الناس احتراماً للماركسية يرفض أن يعترف بالعامل الوحيد الذي يقرر الكيان الاجتماعي لأمة كيف ما كانت، إذ يقول في كتابه «معنى الماركسية» لقد أظهرت بحوث علم الإنسان (الانثربولوجية) أشكالاً حضارية مختلفة جداً لا يمكن أن تفسر قط تفسيراً اقتصادياً محضاً (..) إن الأساس الاقتصادي للمجتمع عامل واحد فقط من عوامل تصوير الشكل العام للحضارة⁽⁸⁴⁾ لذلك لا يجب تفسير التاريخ على أساس مبدأ واحد (..) وإنما على أساس عدد من العوامل المعقدة المتشابكة التي تتداخل معا⁽⁸⁵⁾.

كما يؤخذ على المادية التاريخية أنها تعتبر الإنتاج وحده هو الذي يحدد شكل العلاقات بين الأفراد، وأن قوانين الصراع الطبقي ونمو التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية هي فقط القوانين الحقيقية التي تحكم مسيرة التاريخ⁽⁸⁶⁾، فجميع الدوافع الأخرى في حركة التاريخ تدعمها في الداخل الأحوال المادية.

يعد ماركس مثلاً للقائلين بالتحتمية التاريخية، وأخذ بعلّة واحدة في تفسير التاريخ إذ ركز على النمط الاقتصادي السائد في المجتمع، وحاول أن يفسر من خلاله أنماط الحياة الأخرى السائدة فيه وعلاقة

ذلك بالإنتاج، وما يؤدي إليه من تطور حتمي نحو طور معين من أطوار الحضارة الإنسانية⁽⁸⁷⁾.

كما أن أصحاب هذه المدرسة لم يأخذوا التاريخ كنموذج يستنبطون منه قانون حركته وإنما اختاروا بضع مراحل وأحداث هي التي وجدوا فيها مصداق كلامهم، وأهملوا الباقي⁽⁸⁸⁾، حيث ركزوا على التاريخ الأوربي.

كما أن قضايا عديدة تظل محل تساؤل ففيما يخص تحكم وسائل الإنتاج في علاقات المجتمع، فعند ماركس مثلاً أن القبائل الرحل التي تعيش على الصيد لا تحترم المرأة وتنظر إليها نظرة احتقار لأنه لا فائدة منها في الصيد (...) لكن لما أخذ الشعب بالزراعة ارتفعت مكانة المرأة وازداد دورها الاجتماعي، وأخذ الرجال ينظرون إليها نظرة احترام وتقدير، إن السبب الرئيسي لهذا التغير الجذري سببه اقتصادي، لكن ما هو مسجل عندنا أن شعوباً عديدة كانت تمتهن الزراعة لم تحترم نساءها (..) قدامى الألمان والرومان مثلاً وغيرهم⁽⁸⁹⁾.

لقد حاول كارل ماركس أن يصوغ القوانين الاجتماعية على غرار القوانين الطبيعية وكان في ذهنه هدف واحد، وهو أن يبرهن بطريقة ما على أن أسلوب الإنتاج في الحياة المادية هو الذي يعين الطابع العام لطرق الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية⁽⁹⁰⁾، وعلى هذا الأساس فإن التاريخ الإنساني هو تاريخ الصراع الناشب بين الطبقات الاجتماعية، وأن الحالة الاقتصادية هي التي تحدد بصفة قاطعة النظم الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية⁽⁹¹⁾.

فرغم اعتبار الجهود الرامية لإرضاء الحاجات المادية هي عوامل أساسية في التاريخ الإنساني، إلا أن التصور بأن جميع وجوهاً محدداً في النهاية بهذه الاحتياجات، وطرق إرضائها قد حورب ويمكن أن

يحارب على أساس من وقائع التاريخ نفسه⁽⁹²⁾.

فإذا كانت نظرية هيغل القائلة بأن الفكر أساس كل ما هو موجود وأن العقل الإنساني يتحرك دائماً متقدماً نحو الأمام ليصل إلى العلم المطلق قد بلغت القمة في التجريد، فإن الماديين الذين انتقدوا مذهبه ذهبوا في تفسيرهم مذهباً خالصاً، وهكذا انتقلوا من النقيض إلى النقيض، ووقعوا في مبالغات كثيرة غير منطقية⁽⁹³⁾، فبدلاً من قيام ماركس بتعديل وضعية الرجل الهيجلي الذي يمشي على رأسه، فقد أخطأ المحاولة وجعل الرجل المسكين يمشي على بطنه! أي على معدته!!⁽⁹⁴⁾.

إن دراسة التاريخ يجب أن تنطلق من الشمولية، فهناك عوامل عديدة غير العامل الاقتصادي كالولاء والإيمان والمبادئ والأعراف وغيرها هي التي تحفز الإنسان على العمل والتغيير أحياناً.

كما أن عقيدة الحتمية التاريخية تعرضت لهزة عنيفة مع ظهور المدارس التاريخية الجديدة، فقد تم الإعلان عن موت فلسفة التاريخ وإفلاس كل النظريات الغائية المماثلة التي تدعي أن للتاريخ مساراً، إن نهاية التاريخانية الغائية مع تطور فلسفة العلم يفرض علينا تجنب كل ماله علاقة بالتنبؤات والتصورات المرتبطة بالإيديولوجية، والقطيعة مع كل أشكال التفكير الأسطوري والخرافي، فالمنهجية العلمية لا تؤمن بالحماسة المذهبية، فقد أثبتت الوقائع بما لا يدع مجالاً للشك أن التقسيم الخماسي للتاريخ وفق الجدلية المادية والديالكتيك ليس له أي معنى، فلا الرأسمالية سقطت ولا الشيوعية انتصرت، ولا الجماهير اتحدت، ثم إن المادية ألغت دور الفرد في صياغة الواقعة التاريخية وهي نفسها النظرية التي لم تكن لتظهر بهذه القوة لولا القيادة الفردية لمنظريها وتصميمهم الفعلي على فكرة الثورة والتغيير.

هـ- العامل الديني في التفسير المادي للتاريخ.

التفكير المادي لا يؤمن إلا بالمحسوس، ويستبعد الغيبيات من مجال بحثه، ولا يسلم أصلاً بوجودها⁽⁹⁵⁾، يقول انجلز «إن العالم المادي الذي ندركه بحواسنا والذي نحن جزء منه هو الحقيقة الوحيدة»⁽⁹⁶⁾.

ولقد ظهر المنهج المادي كرد فعل للمنهج الروحي المستمد من المسيحية والذي يحط من قيمة المادة ويعلل الحوادث والأسباب بالمشيئة الإلهية وحدها⁽⁹⁷⁾، في حين أن المادية ترجع كل شيء حتى الدين والأخلاق والفكر والفلسفة والثقافة والقانون إلى انعكاسات للأحوال الاقتصادية والمصالح الطبقية، فتاريخ ارتقاء المجتمعات هو قبل كل شيء ارتقاء للإنتاج، فالمادية تهتم بتفسير الأحداث تفسيراً مادياً ينكر الدين⁽⁹⁸⁾، بل تعتبر الدين في التاريخ وسيلة تبتتها الأقلية لتستغل الأغلبية وذلك بتحويلهم إلى ما في الحياة الآخرة من سعادة وجزاء حسن⁽⁹⁹⁾.

فالماركسية تنكر الغيبيات وتنكر الحياة الأخرى فهي لا تقر بوجود الله لا كخالق ولا كعناية في التاريخ، فما الدين والإيمان إلا وهما شكل على مر التاريخ وسيلة تبتتها أقلية الناس لاستغلال الأكثرية⁽¹⁰⁰⁾، فالدين يثني انتباه الأكثرية عن هدفها ويبعدها عن مشاكل الحياة وعن المصير الحالي إلى مصير ما بعد الموت، لأنه يمنيها بالثواب والسعادة العلوية الأبدية في حياة الخلد الدائمة، بينما تدير الأقلية الشؤون الدنيوية وتتمتع بالوفرة التي ينتجها عمل الأكثرية.

فالدين إذن من بقايا النظم الاستغلالية البالية، ولونا من ألوان الخداع صنعتها بعض الناس ليستعبدوا به كل الناس ومن واجب الشيوعيين أن ينبذوه ويتحللوا من قيوده ويبرؤون من كل آثاره⁽¹⁰¹⁾،

لأنه يحول بين الناس وبين نضالهم لنيل حقوقهم، فقد زعم كارل ماركس أن «الدين أفيون الشعوب»، وهو يخفي وراءه قشرة أيديولوجية الاستغلال الطبقي لصالح الفئة الحاكمة⁽¹⁰²⁾، لذلك فعندما تقوم الثورة ويحطم العمال النظام الرأسمالي المتوحش، ويتحقق الفردوس الأرضي العمالي، فلا مكان للروح في مثل هذا المجتمع، وليس هناك حياة أخرى ولا عالم روحي، لأن الإنسان خاضع للضرورات المادية، وأما الآداب والأخلاق فليس لها مصدر علوي، وإنما هي وسيلة لحفظ المجتمع⁽¹⁰³⁾.

وتعد الماركسية الديانات الحديثة جميعها والكنائس وكل أنواع المنظمات الدينية آلة لرد الفعل البرجوازي، الذي يستهدف الاستغلال ضد مصالح الطبقة العاملة⁽¹⁰⁴⁾، يقول ميخائيل باكونين في كتابه «الله والدولة» «من أجل تقدم الحرية وجب نبذ الاعتقاد في الله»⁽¹⁰⁵⁾، أما انجلز فيقول في كتابه «ضد دهرتك» «ليس الدين سوى انعكاس خيالي وهمي في أذهان الناس من القوى الخارجية التي تسيطر على حياتهم اليومية، وهو انعكاس تتخذ فيه قوى هذا العالم شكل قوى ما فوق الطبيعة»⁽¹⁰⁶⁾، أي أن القوى الأرضية تتخذ شكل قوى فوق أرضية، هذا يعني أن ما أسميناه انعكاسا لواقع معين قد انفصل عن أصله الواقع حتى أصبح في ذهن الناس عالما آخر في استقلال تام عن قاعدته، ليعود بدوره للتأثير في هذا الأساس كقوى مجردة عاقلة، وأصبح المخلوق الآلهة تتحكم بمصائر الخالقين⁽¹⁰⁷⁾، وفي كتاب أرسله لينين إلى الكاتب الروسي ماكسيم نموركي يقول لينين «إن البحث عن الله لا فائدة منه، ومن العبث البحث عن شيء غير موجود، وبدون أن نزرع لا نستطيع أن نحصد وليس لك إله لأنك لم تخلقه بعد، والآلهة لا يبحث عنها وإنما تخلق»⁽¹⁰⁸⁾، كما يقول لينين نفسه في فصل عن

الدين والاشتراكية ما يلي» الدين يعلم هؤلاء الذين يكدحون طول حياتهم في الفقر والاستسلام والصبر في هذه الدنيا ويغريهم بالأمل في المثوبة بالعالم الآخر»⁽¹⁰⁹⁾.

فالإلحاد إذن جزء طبيعي من فلسفة الماركسية، وهو شيء لا ينفصل عنها، فهو ليس إلا انعكاسا لعجز البشر الطبيعي والاجتماعي⁽¹¹⁰⁾، فدائما كان هناك وفي جميع الطبقات أناس يشكون في إمكانية الخلاص المادي (أي بالنضال الطبقي المكشوف) فيبحثون عن الخلاص الروحي كبديل للخلاص المادي، يبحثون عن السلوان الذي يحفظهم من اليأس، هذا السلوان الذي لم يجدوه في الفلسفة (..) بل وجدوه في الدين⁽¹¹¹⁾، إن الفرد الفاشل الذي لا يستطيع حل مشاكله المتعاقبة قد يلجأ إلى الخمرة أو المخدرات أو الانتحار أو الى التصوف⁽¹¹²⁾.

ويزعم أصحاب التحليل المادي أن انتشار الأديان مرتبط بالظروف المادية التي عاش فيها الإنسان الأول، فيقولون «إن الإنسان الفطري في العهد البدائي كان يقف عاجزا أمام الظواهر الطبيعية كالرعد والفيضانات وغيرها»⁽¹¹³⁾، وكان ذلك قبل خمسين أو أربعين ألفا من الأعوام، فالطبيعة متقلبة بين خيرها وشرها والإنسان ضعيف في الجسم والعقل ولا يقدر دائما على قهر القوى الطبيعية الجبارة ولا حتى على فهمها، إنه يحبها ويخافها ومن هنا نشأ الدين، قام على الخوف من الظواهر الطبيعية الرهيبة كما عبر الفيلسوف ديموقريط⁽¹¹⁴⁾، فجهل الإنسان بأسباب الظواهر الطبيعية يجعله يردّها إلى إرادة عليا، فيسعى إلى كسب عطفها والتماس أسباب الزلّفى إليها بتقديم القرابين واصطناع ألوان شتى من العبادات ومن ثم نشأ الإيمان بالقوى الغير المنظورة، وعبادة تلك القوى، لكن نظام الرأسمالية الجاثم على

صدور الناس يستطيع أن يسلط على الإنسان الفقر والبطالة، فتجد الرأسمالية نفسها مضطرة إلى الاستعانة بالقوى الغير المنظورة، أي بقوة الله⁽¹¹⁵⁾، لأنها مضطرة إلى التبرير إلى إقناع الآخرين بما هي نفسها غير مقتنعة به، الدوغما الدينية (أي التعاليم الدينية بعد تحجيرها)⁽¹¹⁶⁾، وهذا الإيمان يلاءم الطبقة المستغلة، إذ يصرف جموع الشعب عن الكفاح في سبيل السعادة الدنيوية ويجعلها تتعلق بأوهام البعث، ويغري الناس بأن يشتغلوا بالعبادة، ويخضعوا للطبقة المستغلة ويتقبلوا النظام الرأسمالي على أنه نظام لا مفر منه، وقضاء لا مرد له، ومن شأن الطبقة البرجوازية أن تؤيد الروح الدينية لتضمن سيطرتها على الطبقة العاملة⁽¹¹⁷⁾، وتلاعب بوعي الجماهير.

ويبقى السؤال الذي طرحه العديدون هو أنه إذا كان الدين مجرد انعكاس للظروف المادية التي يعيش فيها الناس كما تقول الماركسية، فلا مجال لأكثر من دين واحد في وقت واحد، ولكننا نجد أن الإسلام والمسيحية والهندوكية وعشرات الأديان الأخرى تسيطر على عقول ناس يعيشون في نفس الظروف الاقتصادية⁽¹¹⁸⁾، كما أنه ألا يمكن اعتبار الماركسية نفسها فكرة دينية باعتبار أن الفكرة الدينية قد تتدخل بطريقة مباشرة وإما بطريقة غير مباشرة بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها، فإذا كانت الماركسية قد رفضت الدين كوحي إلهي مقدس، فإنها صاغت بالمقابل دينا أرضيا يخضع للهوى البشري على المستويين النظري والتطبيقي، ولاشك أن الفلسفة الماركسية تمثل هنا الدين الأرضي، حيث تحول إنجيل يسوع المسيح إلى إنجيل كارل ماركس، وتحولت الأنظار التواقة إلى فردوس الرب الإله يوم القيامة إلى مطامح متشبهة بالفردوس الأرضي، الذي لم يتحقق إلى حد الآن.

ألم تدفع فكرة كارل ماركس المؤمنين بها إلى التضحية في

سبيلها، وبالتالي فإن قانون الفكرة الدينية ينطبق عليها، «فحيثما زالت فكرة الله من التقويم الاجتماعي والسياسي فانه تحل محلها أفكار أخرى وقيم مغايرة مثل فكرة الدولة أو قيمة المجتمع»⁽¹¹⁹⁾ أو فكرة الشيوعية، وتسمى «بالديانات البديلة»⁽¹²⁰⁾.

كما أنه ألا يمكن اعتبار الماركسية نفسها نتاج للظروف الاقتصادية التي عاشتها أوروبا، فإذا كانت الكنيسة قد تحالفت مع البرجوازية، فإنها لم تعد خلاصا روحيا لأولئك الفقراء أصحاب الطبقة العاملة، فاتجهوا لاعتناق الماركسية باعتبارها سلوانا تمنهم بمستقبل أفضل وبفردوس أرضي يتساوى فيه الجميع، وبذلك تكون الماركسية قد حلت محل الدين لكن بصفة مغايرة وبديلة.

فهرست الفصل الثاني.

- 1 - عزيز السيد جاسم (ديالكتيك العلاقة المعقدة بين المثالية والمادية) بدون طبعة، 1982، بيروت، ص 12.
- 2 - سالم حميش (الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ) مجلة الاجتهاد، عدد 22، بيروت، ص 277.
- 3 - عزيز السيد جاسم (ديالكتيك العلاقة المعقدة . . .) م . س . ص 48.
- 4 - نيقولا ميكياڤلي (الأمير) تعريب خيرى حماد، الطبعة 20، المغرب، ص 277.
- 5 - د عبد الفتاح إمام (المنهج الجدلي عند هيغل) م . س ، ص 42.
- 6 - نيقولا ميكياڤلي (الأمير) مرجع سابق، ص 277.
- 7 - د . عبد الفتاح إمام (المنهج الجدلي عند هيغل) م . س ، ص 44.
- 8 - السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، عدد 243، ص 108.
- 9 - محمد فتحي عثمان (التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير) الطبعة 1، ص 15.
- 10 - السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مرجع سابق، ص 108.
- 11 - المرجع أعلاه، ص 108.
- 12 - هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ) الجزء الأول، م . س . ص 39.
- 13 - المرجع أعلاه، ص 35.
- 14 - نفسه ص 35.
- 15 - نفسه، ص 35.
- 16 - د . محمد البوزيدي (الديالكتيك المثالية، مكانة كتابة التاريخ في العالم) جريدة الشعبية، عدد 32، 1994، ص 5.
- 17 - هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ-) مرجع سابق، ص 42.
- 18 - المرجع أعلاه، ص 42/43.
- 19 - محمد البوزيدي (الديالكتيك المثالية، مكانة كتابة التاريخ في العالم) م . س . ص 5.
- 20 - هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ- العقل في التاريخ-) م . س . ص 43.
- 21 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م . س . ص 229.
- 22 - نيقولا ميكياڤلي (الأمير) م . س . ص 280.
- 23 - هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ- العقل في التاريخ-) م . س . ص 43.
- 24 - محمد كامل الخطيب (المجتمع المدني والعلمنة) الطبعة الثانية، لبنان، ص 34.
- 25 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) الطبعة الثانية، لبنان، ص 34.

- 26 - البان د ويدجيرى (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص 233.
- 27 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص 299.
- 28 - د. محمد البوزيدي (الديالكتيك المثالية، مكانة كتابة التاريخ في العالم) مرجع سابق، ص 5
- 29 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص 299.
- 30 - د. محمد البوزيدي (الديالكتيك المثالية، مكانة كتابة التاريخ في العالم) جريدة الشعبية، م سابق، ص 5
- 31 - محمد السماك (موقع الإسلام في صراع الحضارات) مجلة الاجتهاد، عدد 1995/26، 27، ص 307.
- 32 - محمد كامل الخطيب (المتجمع المدني والعلمنة) مرجع سابق، ص 46.
- 33 - نيقولا ميكياقللي (الأمير) م. س. ص 272.
- 34 - ماكس هوركهايمر (بدايات فلسفة التاريخ) مرجع سابق، ص 34.
- 35 - الدكتور فاروق سعد (تراث الفكر السياسي قبل وبعد الأمير) مرجع سابق، ص 282/283.
- 36 - د. محمد البوزيدي (الديالكتيك المثالية، مكانة كتابة التاريخ في العالم) جريدة الشعبية، عدد 32، ص 5.
- 37 - نيقولا ميكياقللي (الأمير) م. س. ص 335.
- 38 - د. خالص جلبي (إنزال النورماندي وعظمة التاريخ) مجلة الفيصل، عدد 1996، 240، السعودية، ص 55.
- 39 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) مرجع سابق، ص 299.
- 40 - المرجع نفسه، ص 154.
- 41 - مالك بن نبي (وجهة العالم الإسلامي) الطبعة الخامسة، 1986، دمشق، ص 133. // انظر أيضا د. توفيق الطويل (الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية - دراسة مقارنة-) بدون، مكتبة التراث الإسلامي، ص 18.
- 42 - ويل ديورانت (قصة الحضارة) الجزء الأول، ص 6.
- 43 - محمد بن عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. ص 168.
- 44 - عزيز السيد جاسم (ديالكتيك العلاقة المعقدة بين المثالية والمادية) مرجع سابق، ص 30.
- 45 - نفسه، ص 40.
- 46 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدرسه) م. س. ص 159.
- 47 - السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م. س. ص

- 48 - كارل ماركس (رأس المال - نقد الاقتصاد السياسي) ترجمة محمد عتياني، الجزء الأول، بيروت، ص 22.
- 49 - نفسه، ص 23/22.
- 50 - البان د ويدجيرى (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص 161.
- 51 - السامرائي (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م. س. ص 108.
- 52 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) الطبعة الثانية، لبنان، ص 42.
- 53 - فاروق سعد (الفكر السياسي قبل وبعد الأمير) م. س. ص 299.
- 54 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) الطبعة الثانية، لبنان، ص 42.
- 55 - محمد فتحي عثمان (التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير - أضواء على تجربة-) م. س. ص 15.
- 56 - د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982، لبنان، ص 90.
- 57 - د. محمد البهي (تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق) الطبعة الثالثة، 1975، القاهرة، ص 12.
- 58 - د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص 45.
- 60 - محمد فتحي عثمان (التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير...) م. س، ص 17-18.
- 61 - نفسه، ص 22.
- 62 - قسطنطين زريق (نحن والتاريخ) م. س. ص 39.
- 63 - ميكيافلي (الأمير) م. س. ص 301.
- 64 - مجموعة من الكتاب (نظرية الثقافة) ترجمة علي سيد الصاوي، 1988، عالم المعرفة، الكويت، ص 250.
- 65 - محمد فتحي عثمان (التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير...) م. س، ص 18.
- 66 - قسطنطين زريق (نحن والتاريخ) م. س. ص 40.
- 67 - د. البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم - المادية التاريخية-) م. س، ص 5.
- 68 - د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص 45.
- 69 - السامرائي (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م. س. ص 109.
- 70 - نفسه، ص 109.
- 71 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدرسه) م. س. ص 158.

- 72 - السامرائي (نهاية التاريخ من هيجل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م. س. ص. 109.
- 73 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدرسه) م. س. ص. 158.
- 74 - السامرائي (نهاية التاريخ من هيجل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م. س. ص. 109.
- 75 - انظرايضاً عبد السلام ياسين (الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية) بدون مؤسسة الايمان 1978، بروكسيل ص 83
- 76 - مجموعة من الكتاب (نظرية الثقافة) م. س. ص. 264.
- 77 - نفسه، ص 264.
- 78 - السامرائي (نهاية التاريخ من هيجل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م. س. ص. 109.
- 79 - مجموعة من الكتاب (نظرية الثقافة) م. س. ص. 264.
- 80 - الهاني ادريس (من النبوة والتاريخ-دراسة في القوانين التاريخية وإمكانية التنبؤ-) مجلة الكلمة، العدد 3 ص 95.
- 81 - د. البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-المادية التاريخية-) م، س، ص 5.
- 82 - د. سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. ص. 99/98.
- 83 - عزيز السيد جاسم (ديالكتيك العلاقة المعقدة بين المثالية والمادية) مرجع سابق، ص 98، 99.
- 84 - د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص. 55.
- 85 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) مرجع سابق، ص 165.
- 86 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص. 242.
- 87 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) مرجع سابق، ص 157.
- 88 - د. البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-المادية التاريخية-) مرجع سابق، ص 5.
- 89 - د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص. 56، 57.
- 90 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص. 237.
- 91 - د. البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-المادية التاريخية-) مرجع سابق، ص 5.
- 92 - البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس الى توينبي) مرجع سابق، ص 262.
- 93 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) مرجع سابق، ص 151.
- 94 - د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص. 232.
- 95 - محمد رشاد خليل (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره) تمهيد وتقديم

- محمد امحزون ، الطبعة الأولى 1406/1986 ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ،
الدار البيضاء ، ص 79.
- 96 - د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982،
لبنان ، ص 91.
- 97 - محمد رشاد خليل (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره) م . س . ص
80.
- 98 - د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982،
لبنان ، ص 91.
- 99 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م . س . ص 262.
- 100 - البان د ويدجيرى (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي)
مرجع سابق ، ص 262.
- 101 - د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة ، 1982 ،
لبنان ، ص 61.
- 102 - المستشرق جيب (علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي) ترجمة د. عادل العوا ،
الطبعة الأولى 1977 ، بيروت ، ص 29
- 103 - د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982،
لبنان ، ص 62، 63.
- 104 - نفسه ، ص 63.
- 105 - عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م . س . ص
240، 241.
- 106 - د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م . س . ص 233.
- 107 - بوعلي ياسين (الثالوث المحرم-دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي)
الطبعة 4، 1980 بيروت ص 14-15
- 108 - د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982،
لبنان ، ص 63.
- 109 - المستشرق جيب (علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي) ترجمة د. عادل العوا ،
م . س . ص 8.
- 110 - نفسه ، ص 8.
- 111 - بوعلي ياسين (الثالوث المحرم-دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي)
م . س . ص 26، 27.
- 112 - نفسه ، ص 154.
- 113 - د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) م . س . ص 64.
- 114 - بوعلي ياسين (الثالوث المحرم-دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي)
م . س . ص 13.
- 115 - د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) م . س . ص 62.
- 116 - بوعلي ياسين (الثالوث المحرم-دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي)

م . س . ص 154 .

- 117 - د . عبد المنعم خفاجي (الاسلام والحضارة الإنسانية) م . س . ص 62 .
118 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) مرجع سابق ، ص 74 .
119 - المستشرق جيب (علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي) م . س . ص 6
120 - نفسه ، ص 6 .

الفصل الثالث

نظريات التعاقب الدوري

- 1 - التعاقب الدوري عند ابن خلدون.
- 2 - نظرية النكوص الحضاري عند فيكو.
- 3 - حتمية السقوط لدى اشبنجلر.
- 4 - الدورة الحضارية عند توينبي.

أ - التعاقب الدوري

عند ابن خلدون .

أ - التاريخ عند ابن خلدون .

اعتبر عبد الرحمان ابن خلدون (1332-1406) التاريخ فنا من الفنون التي تتداولها الأمم، والفن هنا بمعنى التقنية والمهنة والخيال والإبداع الأدبي⁽¹⁾، يقول ابن خلدون «أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليها الركاب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والاقبال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال»⁽²⁾، ويقول أيضا «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا»⁽³⁾.

والتاريخ عند ابن خلدون «في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى (..) وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، لذلك فهو أصيل في الحكمة عريق»⁽⁴⁾.

لقد أعطى ابن خلدون لحوادث الدول عللا وأسبابا، وكان يطمح أن يصبح أصلا يقتدي به من بعده المؤرخون⁽⁵⁾، يقول «لقد سلكت في تربيته وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية وما يمتعك

بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»⁽⁶⁾.

فابن خلدون هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني، إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشد عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون، كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء⁽⁷⁾، ولاحظ أن كثيرا من المؤرخين لا يتجاوزون في كتابتهم التاريخية النقل المباشر عن سابقهم، وكأن التاريخ حكاية عن السلف، مع أن التاريخ في جوهره فلسفة عميقة لقوانين الاجتماع، وبهذا النهج عارض من سبقه من المؤرخين الذين جمعوا الروايات دون نظام منهجي خاص يفرق بين الحقيقي والأسطوري من الأخبار⁽⁸⁾.

ب- منهجية ابن خلدون التاريخية.

يعتبر كتاب مقدمة ابن خلدون من أوائل الكتب التي تعرضت لذكر القواعد العامة لفهم التاريخ، فهو بحث تاريخي نقدي، يعارض فيه مؤلفه اتجاه من سبقه من المؤرخين الذين جمعوا الروايات دون منهج خاص يفرق بين الأسطوري والحقيقي من الأخبار⁽⁹⁾، فكانت الأحداث تروى على علاتها دون تمحيص أو تدقيق، فالأغلبية الساحقة من المؤرخين العرب السابقين استوعبوا بلا نقد مادة التاريخ المنقولة إليهم بطريقة الإتياع⁽¹⁰⁾، يقول ابن خلدون «إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها (..) وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع ولم يراعوها (..) فالتحقيق قليل»⁽¹¹⁾، فقد كان أغلب المؤرخين يحصرون علمهم في حشد الروايات وتوثيق السند دون القيام بنقد الأخبار على أساس طبائع

العمران، يقول الطبري إنما أدينا ذلك حسب ما أدى إلينا⁽¹²⁾.

فلئن كان فضل المؤرخين القدامى في أمانة النقل وغزارة المادة التي صنعوا منها كتبهم، فإن ابن خلدون قد أضاف إلى ذلك فضلا آخر في ناحيتين، الأولى في تفريقه بين التاريخ وفلسفته، والثانية في تساؤله الدؤوب عن العلل والأسباب للحوادث والوقائع ومحاولة الوصول إلى إجابات منطقية مستمدة من معرفته بطبائع العمران⁽¹³⁾، يقول ابن خلدون في المقدمة «لقد أنشأت في التاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلت فيه الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، وما يمتنع بعلى الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»⁽¹⁴⁾.

لقد كتب ابن خلدون مقدمته أساسا من اجل وضع معايير بيد المؤرخ يعتمدوها في معالجة الوقائع التاريخية، ليتبين ما يحتمل الصدق ويمكن قبوله والتسليم به مما لا يحتمله، فيرفض ويحسب على الكذب والوضع⁽¹⁵⁾.

كما أجرى تحقیقات هامة على تراث أسلافه من المؤرخين كابن هشام وابن إسحاق والواقدي والبلاذري وابن عبد الحكم والطبري والمسعودي وابن الأثير وغيرهم، فاستبعد بعضها على أنها محض اختلاق غير ممكن الحدوث بسبب طبائع الأشياء وقوانين العمران، وشك في صحة كثير منها على أنه موضع ريبة، وقد بنا هذه التحقیقات

على ما قرره في مقدمته بصدد الاجتماع الإنساني، ومناهج البحث العلمي وقواعد التحري التاريخي⁽¹⁶⁾، فالفيصل الذي يميز الوقائع التاريخية الحقيقية من الدعاوى الكاذبة هو معرفة مطابقة أحوال العمران⁽¹⁷⁾، (أي القوانين الداخلية للعمران البشري وعلى معرفة طبائع الأحوال)، لذلك فمن أسباب أخطاء المؤرخين بالإضافة إلى التشيع للمذاهب، الجهل بطبائع أحوال العمران⁽¹⁸⁾، لذلك رمى ابن خلدون في مقدمته من وراء دراسة للظواهر الاجتماعية إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها، وما يعرض لها من أحوال، فاستنبط قانون «المطابقة للنواميس الاجتماعية»⁽¹⁹⁾.

ج- قانون المطابقة لأحوال العمران عند ابن خلدون.

استنبط ابن خلدون قانون المطابقة للنواميس الاجتماعية فوضع بذلك علم العمران، وهو علم مستقل بنفسه⁽²⁰⁾، وكان أهم سبب دعا ابن خلدون إلى إنشاء هذا العلم الجديد، حرصه على تخليص الكتب التاريخية من الأخبار الكاذبة⁽²¹⁾، وإصلاح وتقويم ما وقع من أوهام وأخطاء⁽²²⁾، فقد كان ابن خلدون واعيا كل الوعي انه كان مجددا في ما تناوله من قضايا بكتابه الأول في العمران، المشهور باسم المقدمة، «فقد أعطى للحوادث عللا وأسبابا، فكما أن للطبيعة قوانين معينة تسير حوادثها وفقها، فكذلك العمران البشري أو الاجتماع الإنساني له عوارضه الذاتية الخاصة به»⁽²³⁾، ويقصد ابن خلدون بالعوارض الذاتية ما نقضه نحن من كلمة القوانين⁽²⁴⁾.

إن تطبيق ابن خلدون لقانون المطابقة جره إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية، وذلك لكي يجعل منها بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه⁽²⁵⁾، فإذا كان أهل الحديث مثلا يركزون جهودهم على

النقد الذاتي، فقد اكتشف ابن خلدون أهمية النقد الباطني، فإذا كانت الشريعة جملة إنشاء فان التاريخ محض خبر، يحتاج إلى معيار خاص ومنهجية أليقه به⁽²⁶⁾، وبسبب هذا رفض ابن خلدون رفضا قاطعا كل الروايات الغير الموافقة لأحوال العمران.

وقد أعطى نماذج من تطبيقه لقانون العمران الذي ابتكره، وذلك في مقدمة كتابه الأول الذي خص به «علم التاريخ وتحقيق مذهبه»⁽²⁷⁾، وقد أورد فيه أمثلة لأخبار مستحيلة الحدوث وردت في كتب المؤرخين السابقين⁽²⁸⁾، فهو يرى أن ما أورده المسعودي وغيره من أن جيوش موسى عليه السلام قد بلغت ستة آلاف مقاتل لا يثبت أمام النقد الباطني لأسباب جغرافية وإستراتيجية⁽²⁹⁾.

كما اعتبر دخول افريقش المغرب خرافة، وغزوات التبابعة ملوك اليمن لبلاد المغرب من الأخبار الواهية، يفندوها بأدلة عقلية وجغرافية وسياسية⁽³⁰⁾، يقول ابن خلدون «ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة من أخبار التتابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى أفريقية والبربر من بلاد المغرب (..) وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط أشبه بحديث القصص الموضوعة، وذلك أن ملوك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب، وقرارهم وكراسيهم بصنعاء باليمن، وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها، بحر الهند من الجنوب وبحر فارس الهابط من البصرة من المشرق، وبحر السويس (يقصد البحر الأحمر) الهابط منه إلى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب كما تراه في مصور الجغرافيا»⁽³¹⁾.

ومن الأخبار المستحيلة عند ابن خلدون ما نقله المسعودي أيضا في تمثال الزرزور الذي تجتمع إليه الزراير في يوم معلوم من السنة

حاملة للزيتون ومنه يتخذون زيتهم (...) امثال ذلك كثير وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار، وتميز صدقها من كذبها⁽³²⁾.

ثم يضيف ابن خلدون أمثلة كثيرة منها قصة مدينة ارم ذات العماد، ونكبة البرامكة وغيرها، يقول «واعرق في الوهم ما ورد في شان ارم ذات العماد تلك المدينة المزعومة التي لم يقع لها أحد على اثر»، وكذلك نكبة البرامكة نشأت عن قصة غرامية بطلاها جعفر بن يحيى البرمكي والعباسة أخت الرشيد ويعللها بأسباب أعمق وأكثر علاقة بطبيعة الملك ومقتضياته، ومنها ما كان من استبدادهم على الدولة، وسيطرتهم على أموالها⁽³³⁾.

د- التعاقب الدوري عند ابن خلدون.

يعد ابن خلدون مبتدع نظرية التعاقب الدوري للدول في تاريخ الفكر الإنساني من حيث بعدها الاجتماعي والفلسفي العام⁽³⁴⁾، وقد توصل إلى الاقتناع بفكرة التعاقب في الحضارة (الدولة عنده) وقارن في دائرية التغيير بين الإنسان والمجتمع.

فللمجتمع في نظره عمر يمر به كعمر المرء الذي يولد، ثم يكتمل نموه، ثم يهرم فيموت⁽³⁵⁾، وعلى هذا الأساس تمر الدولة بالمراحل التالية بداوة - ازدهار - تدهور⁽³⁶⁾.

إن الدولة كانت المحور الأساسي الذي تدور حوله أبحاث ابن خلدون ونظرياته⁽³⁷⁾، إذ قاسها قياساً تاماً على عمر الفرد ومراحل تطوره، وجعل للدولة أعماراً كما للأشخاص، وهي النظرية التي تمثل جوهر فكره في الدورة العضوية للدولة⁽³⁸⁾ يقول ابن خلدون في المقدمة أن «الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص»⁽³⁹⁾، ويرى أنها «لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص من العمر

الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته»، قال الله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً...﴾⁽¹⁾ (سورة الأحقاف، الآية 16)⁽⁴⁰⁾.

كانت المسألة الأساسية التي شغلت ابن خلدون هي كيف تنشأ الدول؟ وما هي عوامل ازدهارها؟ وما أسباب هرمها؟.

إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة على شكل دورة (..) وهذا الانتقال يتم عبر الدولة⁽⁴¹⁾ على خمس مراحل.

في المرحلة الأولى: تنشأ الدولة على أنقاض دولة سابقة لها. المرحلة الثانية: ينفرد صاحب السلطان بالحكم بعد أن يكون قد تخلص ممن اشتركوا معه في تأسيس الدولة، (الثورة تقتل أصحابها).

وفي المرحلة الثالثة: تسود الراحة والطمأنينة، وتزدهر الدولة وتتقوى.

وفي المرحلة الرابعة: تتحول الراحة والطمأنينة إلى قناعة وسكون ومسالمة.

وتأتي المرحلة الخامسة تنمة للمرحلة السابقة ونتيجة لها، حيث تفقد الدولة هيبتها فتتحلل وتزول⁽⁴²⁾.

وتتميز هذه الأطوار الخمسة بما يلي:

الطور الأول: طور الظفر والاستيلاء على الحكم.

الطور الثاني: طور الاستبداد والبطش.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك

والتمتع بملذات الدنيا، مما تنزع إليه طباع البشر من تخليد الأثر

(1) القرآن الكريم، سورة الاحقاف الآية 16.

وتحصيل المال والإسراف في الشهوات.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة والسكون، ويكون صاحب الدولة في هذا مقتنعا بما حقق سابقوه وما أنجزوه من أعمال. فيتتبع آثارهم حذو النعل بالنعل.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة مخربا لما كان سلفه يؤسسونه، وهادما لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تتخلص منه⁽⁴³⁾.

فإذا كانت الدولة تمر بأطوار خمسة، فإنها لا تعدو ثلاثة أجيال، جيل البداوة وجيل الحضارة وجيل الترف الذي تسقط في عهده الدولة⁽⁴⁴⁾.

الجيل الأول وهو جيل البداوة: يتميز السكان فيه بخشونة وشطف العيش والبسالة والافتراس والتماسك والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك صورة العvisية محفوظة فيهم⁽⁴⁵⁾، والبدو هم المقتصرون على الضروري من العيش في أحوالهم العاجزون عما فوقه⁽⁴⁶⁾، ولكن البدو سرعان ما يتطورون إذ يتحول حالهم من البداوة إلى الحضارة والعمران بفعل الملك⁽⁴⁷⁾ مع الجيل الثاني، والحضارة إنما هي تفنن في الترف والملذات وإحكام الصنائع المستعملة⁽⁴⁸⁾، وبناء القصور والاستمتاع بأحوال الدنيا، وإيثار الراحة على المتاعب، ولذلك يقول ابن خلدون «إن من طبيعة الملك الدعة والسكون والترف»⁽⁴⁹⁾ الذي هو غاية الحضارة، وهو يزيد الدولة في بدايتها قوة، إذ تتباهى المجتمعات المتحضرة به ولكنه أيضا هو العلة الأساسية لبداية الانحلال في الدولة، وهو المؤذن بخراب العمران.

فالحضارة تفسد طباع البداوة، إذ يتجه أصحاب الدولة إلى

الإسراف في التمتع، ويزهّدون في العمل ويركّنون إلى الدعة والسكون، ويخلّدون إلى الراحة والشراب، ويكثرون من النساء ومعاقرة الخمر، فتزول هيبة السلطة من النفوس وتكثر القلاقل والفتن، وتظهر المعارضة ويتقوى الأعداء فيقلت زمام الأمور، وتبدأ الدولة في السقوط فتظهر جماعة أخرى من البدو تسعى إلى الملك والريادة فتحل محلهم.

فالترف مظهر الحضارة، وهو هادئها أيضا وهو غاية العمران ولكنه مؤذن بنهايته أيضا⁽⁵⁰⁾، فالحضارة غاية العمران ونهاية عمره، وإنها مؤذنة بفساده⁽⁵¹⁾.

وتتجلى آثار الحضارة المفسدة للعمران في حياة البذخ والترف⁽⁵²⁾، إذ سرعان ما ينسى سكان الجيل الثالث عهد الخشونة والبداءة (..) فيفقدون بذلك حلاوة العز والعصية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته⁽⁵³⁾، فتفسد أخلاقهم وطباعهم، فينقلب التناصر إلى تنافر، والتعاضد إلى تخاذل، والكفاح المشترك من أجل المصلحة المشتركة، إلى نزاع وصراع من أجل مكاسب شخصية ومصالح خاصة⁽⁵⁴⁾، فيظهر الظلم إلى جانب الترف، وهما مظهران من مظاهر خراب العمران وسقوط الدولة⁽⁵⁵⁾، وإلى ذلك يشير قوله تعالى في سورة الإسراء ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾⁽¹⁾.

خلاصة القول أن الحضارة عند ابن خلدون طور طبيعي فالتمدن غاية البداوة، ولكن البدو عندما يتطورون في أساليب العيش ويتقدمون في الصنائع فإنهم ينتهون إلى الفناء، لأن الحضارة تحمل في طياتها بذور الفساد⁽⁵⁶⁾، فتهرم الدولة وتسقط، والهرم عند ابن خلدون مسألة

(1) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 16.

طبيعية في الدولة إذ يقول «وهو من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواءها ولا ارتفاعها لما انه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل»⁽⁵⁷⁾، وهكذا تفسح الدولة المنهارة المجال لقيام دولة جديدة تمر بنفس الأطوار والمراحل.

2 - نظرية النكوص الحضاري لفيكو.

يجب الإشارة في البداية إلى أن دراسة التاريخ قد جابت أرضاً جديدة مع جيوفاني باتيستا فيكو (1668-1744) في كتابه «العلم الجديد في الطبيعة المشتركة بين الأمم»، فقد وصفه جول ميشليه بأنه أبو فلسفة التاريخ بشيء من الحماس بلا شك، غير أن فيكو بحق قد قام فعلاً بتمهيد الطريق إلى ذلك، فهو إذن يبرز كأحد مؤسسي علم التاريخ⁽⁵⁸⁾.

وكان فيكو يفرق بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي، فيعتبر أن الأول يختص بتاريخ اليهود والمسيحيين، والثاني يختص بتاريخ الأمم أو الوثنيين (بتعبيره) وقد هيا له الجزء الأكبر من مؤلفاته⁽⁵⁹⁾. وقد اعتقد فيكو أن المجتمعات الإنسانية تمر بحلقات حضارية⁽⁶⁰⁾، على شكل دورات، وقسم فيكو على إثر هذه النظرية التاريخ إلى ثلاث مراحل (مرحلة الهمجية، ومرحلة البربرية، ومرحلة الحضارة)⁽⁶¹⁾.

وهكذا فالتاريخ في رأي فيكو يدور في حلقة لولبية صاعدة ومتجددة على الدوام، إذ تمر المجتمعات الإنسانية بمراحل معينة من التطور الذي ينتهي إلى الانحلال أو السقوط في البربرية، لتبدأ من جديد مراحل أخرى أعلى درجة مما سبقتها، لينتهي هذا التطور مرة أخرى إلى الانحلال، وبذلك تتشابه الحلقات التاريخية⁽⁶²⁾، فالتقدم

ليس قانونا في الطبيعة التاريخية، فما كسبه جيل يستطيع الجيل الذي يليه أن يفقده، ويستطيع فكر الناس أن يسن مناهج تقود إلى البلاء والبربرية⁽⁶³⁾، وعلى هذا الأساس ففيكو يرى أن المجتمع يمر بفترات متعاقبة من الازدهار الذي يعقبه الانتكاس وهكذا⁽⁶⁴⁾...

ولقد تأثر فيكو بالمصريين القدامى كثيرا فقد تبنى تصورهم القائل بوجود ثلاث أزمنة للعالم⁽⁶⁵⁾، ويعتبرهم بذلك قد قدموا خدمة عظمت للتاريخ، لأنهم يقسمون عهودهم إلى ثلاثة أدوار (دور الآلهة، دور الأبطال، دور البشر)، وعمم فيكو هذه الأدوار الثلاثة على جميع الأمم والشعوب في جميع العصور⁽⁶⁶⁾، فكل أمة في نظره تنتقل في تاريخها من دور الآلهة إلى دور الأبطال فدور البشر، وعندما تبلغ غايتها من الدور الأخير تعود مرة أخرى إلى دور الآلهة، وتبدأ كذلك دورة جديدة على شاكلة هذه الدائرة الأزلية الأبدية⁽⁶⁷⁾ في سير تذبذبي أو حلزوني، ومن ثم طبق فيكو هذه الآراء، وهذا التقسيم على تاريخ اليونان والرومان والقرون الوسطى⁽⁶⁸⁾.

عصر الآلهة: وهي المرحلة الأولى من مراحل الدورة، تسود فيها الخرافات والأوهام والأساطير، ويسيطر على الناس الخوف الشديد من الظواهر الطبيعية، ويتملكهم الإيمان القوي بإرادة وسلطة الآلهة، وتحكمها المطلق في المصائر البشرية⁽⁶⁹⁾، وتكون طباع البشر والشعوب خلال هذه الفترة فضة وغليلة تتوافق وظروف الحياة السائدة⁽⁷⁰⁾.

عصر الأبطال: تنتقل فيه السلطة من رجال الدين والكهنوت إلى رجال الحرب والسياسة، ويظهر على أساسه نظام أرستقراطي مستبد، يحكم فيه الأغنياء السادة وهم أقلية المجتمع، ويحتقر فيه العبيد والخدم وهم الأكثرية، ويتحكم هؤلاء الأرستقراطيون خلال

هذه المرحلة بقوتهم وجبروتهم على باقي الفئات الشعبية المهضومة الحقوق، ويشكلون طبقة متميزة الحقوق والامتيازات داخل الدولة، ومن مميزات هذه المرحلة انتشار أعمال السخرة، وانقسام المجتمع إلى طبقات متباينة وتغيب المساواة بصفة نهائية بين الأفراد⁽⁷¹⁾.

عصر الإنسان: يبدأ هذا العصر بوعي الناس بحقوقهم واعترافهم أنهم متساوون في الحقوق والواجبات بالطبيعة، وخلال هذه الفترة يحصل الإنسان على حقوقه الكاملة كمواطن حر بالتدرج، وتظهر الديمقراطية كنظام جديد لممارسة السلطة واشراك الشعب في اختيار ممثليه وإن على مراحل، وتنتشر قيم لم تكن موجودة سابقا مثل الحرية والمساواة والعدالة بين الناس، وتسقط خلال هذا العصر الديكتاتورية والنظم الاستبدادية الظالمة وتحل محلها الديمقراطية⁽⁷²⁾.

وهذا العصر كما يراه فيكو يتضمن بذور انهياره وفنائه، إذ أن الديمقراطية وإعلان المساواة بين أفراد الدولة لا تلبث أن تغري العامة بالتطرف في المطالبة بحقوقها، والتمادي في ذلك إلى أبعد الحدود، وذلك يزيد من حدة الصراع والمنافسة بين طبقات المجتمع بدلا من أن يخفف منه، فينشأ عن ذلك ضعف الروابط التقليدية بين الطبقات الاجتماعية، وتكثر الفوضى والمشاكل وتزداد الفتن، وتنتشر الصراعات والحروب والاقتتال والتطاحن، فيكون الانحلال والفساد الذي يؤذن بانتهاء الدورة الحضارية كلها، فإذا وصل المجتمع إلى مثل هذه الحالة من التدهور والتردي تعذر تماما الإصلاح الداخلي، فلا يبقى إلا غزو من الخارج يوافق انحلال من الداخل، يعود بعده المجتمع إلى بربرية عامة، لتبدأ دورة حضارية جديدة أعلى من سابقتها متدرجة من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر الإنسان وهكذا دواليك تمضي الحياة الإنسانية في دورة دائمة⁽⁷³⁾، ولقد مرت جميع

الشعوب القديمة بمراحل هذا التطور وهذه الصفة الدورية للتاريخ تحدثها الطبيعة الملازمة للإنسان⁽⁷⁴⁾.

إن فيكو يعتبر كل دورة يعقبها بالضرورة سقوط جديد في البربرية، وبداية لدورة جديدة⁽⁷⁵⁾، فبعد الملكية البدائية تأتي الجمهورية الأرستقراطية أولا، ثم تعقبها الديمقراطية، وتليها الإمبراطورية، وأخيرا الانحطاط⁽⁷⁶⁾.

فالعودة إلى الهمجية أو البربرية أمر غير مستبعد عند فيكو، إذ يمكن أن يقع عند جميع الأمم، إما لأسباب خارجية أو إثر صدمات داخلية عنيفة.

وقد طبق فيكو هذه الآراء على تاريخ اليونان والرومان والقرون الوسطى بأوروبا، فاعتبر أن دور الأبطال لم يستمر طويلا عند اليونانيين، ذلك أن ظهور الفلاسفة عندهم عجل بسرعة أمر انتقالهم إلى الدور البشري من غير أن يتركهم يهيمنون مدة طويلة في الدور البطولي⁽⁷⁷⁾، وقد كانت القرون الوسطى التي أعقبت سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية بأوروبا أيضا عصرا جديدا للأبطال، بربرية ثانية بظلامها ووحشيتها وتقوقعها⁽⁷⁸⁾. وتجسيدا واضحا للنكوص الحضاري لدى الشعوب والأمم.

3 - حتمية سقوط الحضارات عند اشبنجلر.

كانت نظرية اوزفالد اشبنجلر تجليا واضحا للمخاوف التي اجتاحت شعوب أوروبا بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، فقد خرج الغرب محطما اقتصاديا وبشرىا، كما أن انتشار الأنظمة الديكتاتورية كالفاشية والنازية بشكل سريع في إيطاليا وألمانيا كان ينبئ بخطر مشوب بالخوف والارتباك من المصير والمستقبل.

وتقوم نظرية اشبنجلر (1880-1960) على تصور بيولوجي لحركة التاريخ، ذلك أن الحضارة في مفهومه كائن عضوي طبيعي، تنشأ وتزدهر وتنمو وفي الأخير تشيخ وتفتنى، وتبدو هذه النظرية واضحة في كتابه اضمحلال الغرب، هذا الكتاب الذي ذاع صيته بسرعة وكان له وقع الصدمة على المجتمع الغربي، إذ ناقشه الكتاب والمفكرون وتابعه عامة الناس، وكتبت ضده مقالات نشرت في أشهر الصحف والمجلات، فارتفعت عدد نسخ الكتاب وأعيد طبعه مرات عديدة، واشتهر اسم اشبنجلر الكاتب الذي تحدث عن مصير الحضارة الغربية وتنبأ بسقوطها المحتم.

وقصة الحضارة عند اشبنجلر قصة طويلة لا تنتهي، فقد كان هناك وسوف يظل في المستقبل عدد لا يحصى من الحضارات، وليست الحضارة الغربية إلا واحدة من هذه الحضارات يسري عليها ما سري على من سبقها.

ويجب الإشارة في البداية إلى أن اشبنجلر يقسم التاريخ العالمي إلى حضارات متناوبة، وكل حضارة تمثل وحدة مستقلة بنفسها، فكل حضارة عنده تعبر عن روح معينة، والروح تختلف من حضارة لأخرى، فلكل منها صفة خاصة بها تميزها عن غيرها، فلا توجد حضارة عامة بل لكل حضارة فلسفتها وتصوراتها الخاصة بها، ولكل منها حياة محدودة ما تلبث أن تنتهي.

فالحضارات كلها تسمو ثم تنحط وتندهور وتفتنى⁽⁷⁹⁾، ولكل حضارة دورة حياة كاملة تبدأ بالنمو، ثم الشباب والنضج والقوة وأخيرا الشيخوخة التي يتبعها الموت المحتم، «فلكل حضارة عمر محدد كالعمر الذي يمر منه الإنسان، طفولة ورجولة وشيخوخة»⁽⁸⁰⁾، فالإنسان مخلوق يعجز عن تغيير مجرى مصيره.

وفق تقديراته يبدو مستقبل شعب ممكن التصور في ملامحه الخاصة منذ اللحظة التي يقع فيها تحت معطيات حضارة ما، لأن تطور المدنية يسير دائما وفق خط معين، فله فترة ربيع تخلق دينا جديدا ومفهوما جديدا للعالم، ثم فترة صيف هادئ في مفاهيم فلسفية ورياضية، ثم فترة خريف تنضج فيه الثقافة والعقلانية، وأخيرا فترة شتاء يسقط فيها في المادية واعتماد احترام العلم وخسارة التفكير المجرد، لتصل تلك الحضارة أخيرا إلى التقهقر والموت⁽⁸¹⁾.

يتصف منهج اشبنجلر بالجبرية المطلقة حيث أن لكل حضارة صيرورة حتمية، واتجاهها زمنيا معلوما، ومصيرا وتاريخا محددا، وإن الحضارة أسيرة مصيرها، فهو يرى أن التاريخ خاضع لقانون حديدي، يتمثل في المصير المحتوم، فليس الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ولكن الأحداث والحوادث هي التي تختار إنسانها وتصنع تاريخها⁽⁸²⁾.

إن التاريخ عند اشبنجلر يتصف بما يتصف به الوصف الطبي للأعراض⁽⁸³⁾، فحتمية السقوط أمر لا مفر منه⁽⁸⁴⁾، لذلك فالحضارة الغربية اليوم عند اشبنجلر في عصر تدهور واضمحلال⁽⁸⁵⁾، وأنها وصلت إلى مرحلة الموت⁽⁸⁶⁾، وإن هذه الأزمة التي تمر بها الحضارة الغربية ليست أزمة طارئة ولكنها مأساة مؤجلة، لا يمكن تجنبها إذ لا مفر من المصير⁽⁸⁷⁾، ذلك أن الحضارة الغربية الحالية قد فقدت حيويتها، ودخلت في مرحلة الاستمتاع المادي والترف الفكري الذي لا يكون بعده سوى الانحلال والتفسخ والأفول، فالغرب سائر لا محالة إلى الفناء والانهيار والسقوط..

يقول اشبنجلر «تموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية

وفنون ودول وعلوم، ومن ثم تعود إلى الحالة الروحية الأولية»⁽⁸⁸⁾، وهذه علامة مؤذنة بخرابها وانهيارها.

فميلاد الحضارة عند اشبنجلر مرتبط بالحصانة الروحية التي تستيقظ فيظهر الإبداع ثم الفتوة فالشباب وهو قمة العطاء، فالشيخوخة التي تتميز بالعقم وانعدام الابتكار والإبداع فيحصل الفناء⁽⁸⁹⁾، ويبدو هنا بوضوح أن اشبنجلر يشير إلى أن التاريخ هو سجل الثقافات المختلفة عند الأجيال المتعاقبة، وقد حاول أن يقدم في كتابه «سقوط الغرب» نظرية عامة للتاريخ كما حاول فيما يتعلق بهذه النظرية أن يقدم الأسس التفصيلية التي تدل على انهيار الثقافة الغربية⁽⁹⁰⁾.

نخلص أخيرا إلى أن الحضارة عند اشبنجلر تمر بمراحل الشباب فالأوج فالشيخوخة لتعقبها فيما بعد الحضارة اللاحقة، وهذا التفسير بيولوجي يشبه فيه اشبنجلر المجتمعات بالكائنات الحية⁽⁹¹⁾، فلا مفر من سقوط الحضارة الغربية تماما كما يعتقد أي طبيب أن موتنا لا مفر منه⁽⁹²⁾، إنها الدورة البيولوجية!!

4 - الدورة الحضارية عند توينبي .

قدم ارنولد توينبي (1889-1975) تصورا فلسفيا للدراسات الحضارية، مؤسسا على نظرة تاريخية موثقة بالأسانيد والشواهد، وتعد نظريته إحدى النظريات التي يعتد بها كثير من الباحثين فإلى جانب زميله فيكو واشبنجلر، يعد من أشهر أعلام فكرة التعاقب الدوري للحضارات في الثقافة الغربية الحديثة⁽⁹³⁾.

وتعتبر نظريته من أهم النظريات في فلسفة التاريخ، إذ عكف على دراسة حضارات العالم طوال نصف قرن تقريبا، وقد قيم هذه الحضارات بعد دراسة طويلة تقييما موضوعيا⁽⁹⁴⁾، فقد ذهب لإحصائها

ومقارنتها قصد الوقوف على ثوابتها⁽⁹⁵⁾.

وقد كان لمقدمة ابن خلدون التي أشرنا إليها في مناسبة سابقة أعمق الأثر في نظريته الحضارية، وخصوصا فيما يتعلق بفكرة التعاقب الدوري، ودور الأديان في نشأة الحضارات وارتقائها، ولا يخفي توينبي إعجابه الشديد بابن خلدون، فقد عبر عن ذلك في أكثر من مناسبة، وليس بغريب أن يكون لهذا الإعجاب الشديد دوره في رؤيته التاريخية⁽⁹⁶⁾، فقد قرر في موسوعته الرائعة «دراسة في التاريخ» أن ابن خلدون قد وضع فلسفة التاريخ وأرسى أسسها بلا مرأى... وأنه أعظم عمل من نوعه ابتدعه عقل في أي مكان أو زمان⁽⁹⁷⁾، يقول توينبي في المجلد الثالث من الكتاب السابق الذكر «...إنه في مقدمته للتاريخ العالمي قد تصور وصاغ فلسفة التاريخ تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه...»⁽⁹⁸⁾.

تقوم نظرية توينبي في فلسفة التاريخ على قانون التحدي والاستجابة، وهو بذلك استبعد تماما من مجال بحثه النظرة العرقية التي تعتبر الجنس الآري النوردي أسمى الأجناس⁽⁹⁹⁾، ورفض تفسير نشأة الحضارات بعامل العرق أو الجنس⁽¹⁰⁰⁾، فلا دور عنده لجنس معين في التشكيل الثقافي للحضارات، وقد وجه بفكرته الواضحة هذه ضربة موجعة لأنصار نظرية التعصب القائلين بتفوق جنس بعينه ذو بشرة بيضاء وشعر أصفر وعيون زرقاء (المقصود الإنسان النوردي).

كما استخلص توينبي أن البيئة الجغرافية⁽¹⁾ وحدها غير كافية لتفسير قيام الحضارات، وإنما السبب في نشوئها هو التحدي والاستجابة، أي أن مجموعة من العوامل المادية والبشرية تتحدى

(1) للبيئة الجغرافية التي ينشأ فيها شعب من الشعوب اثر كبير في قيام الحضارة، لكنها ليست العامل الأهم.

المجتمع فتشير فيه روح الاستجابة المنتصرة على هذا التحدي، ويحشد توينبي لنظريته جملة من الأدلة والشواهد التاريخية⁽¹⁰¹⁾، التي برهن من خلالها أن العامل الإيجابي والحاسم في تكوين الحضارات وبروزها هو عامل التحدي والاستجابة.

أ- نظرية التحدي والاستجابة.

لم يكن نشوء الحضارات في رأي المؤرخ البريطاني توينبي ناتج عن تأثير العوامل البيولوجية وحدها، أو تأثير العوامل الجغرافية الطبيعية والبيئية⁽¹⁰²⁾، وإنما تنشأ الحضارات نتيجة التحدي الذي تفرضه الطبيعة التي تضع الإنسان دائما أمام تحديات جديدة غير متوقعة تخلقها خلقا⁽¹⁰³⁾، مثل الهجرات التي كان سببها الجفاف⁽¹⁰⁴⁾، وقد يكون التحدي في صورة غزو أو حرب أو تهديد بالاسترقاق، وإلى هذه الأشكال من التحدي يرجع توينبي الظروف العامة التي تتشكل ضمنها الحضارات⁽¹⁰⁵⁾.

فمفهوم تحد أو رد ومفهوم استجابة أو رجع، هما مفتاح فهم وشرح تاريخ توينبي في تحديد مصير كل حضارة، من حيث النمو والولادة، أو من حيث الأفول والسقوط..

ويعني التحدي وجود ظروف صعبة تواجه الإنسان في بناء حضارته، وتكون استجابته إما ناجحة إذا تغلب الإنسان على هذه المصاعب، أو استجابة فاشلة إذا عجز الإنسان على مواجهة هذه المصاعب⁽¹⁰⁶⁾.

فالتغلب على هذه المصاعب هو واقعة نمو حضاري، والرزوخ تحت وطأتها عند الانطلاق علامة على الانحلال والسقوط⁽¹⁰⁷⁾، والتحدي إما يكون ناتجا عن الظروف الطبيعية الصعبة والقاسية أو يكون تحديا بشريا في شكل عدوان خارجي من طرف دولة أو جماعة

*التحدي الطبيعي: تضع الطبيعة أمام الإنسان دائما تحديات مختلفة، وتعتبر البيئة إحدى التحديات التي تواجه الشعوب باستمرار، ويرى توينبي أن الشعوب لا تزدهر في أسهل الظروف، وإنما على العكس تزدهر في الظروف التي تتحداهم أشد تحد، فالناس الذين يعيشون في ظروف سهلة هم ضعاف، وأن الذين يعيشون في ظروف صعبة هم أقوياء، فإذا أرادت الحضارة أن تكون قوية روحيا وثقافيا فإنها بحاجة إلى محيط قاس⁽¹⁰⁸⁾، فالظروف الطبيعية الصعبة لا السهلة هي التي تستحث الإنسان على التحضر، فرقة العيش حائل دون قيام الحضارة، إذ الشدائد وحدها هي التي تستثير الأمم⁽¹⁰⁹⁾، فالحضارة تتكون في البيئة الصعبة غير الميسرة لمعيشة الإنسان، وإن اليسر هو عدو الحضارة⁽¹¹⁰⁾، فاليئات الطبيعية الصعبة هي الحافز الأكبر لنمو الحضارة، وربما ازداد هذا الحافز قوة بازدياد البيئة صعوبة⁽¹¹¹⁾.

فتوينبي يرى أن الحضارة لا تنشأ في البيئة السهلة، وإذا كان نهر النيل هو سر قيام الحضارة المصرية الفرعونية القديمة فلماذا لم تنشأ اذن حضارات مماثلة في بيئات مشابهة للبيئة المصرية؟ لماذا لم تنشأ في واد الأردن أو حوض الكونغو أو حوض الدانوب مثلا؟. إن السر يكمن في طبيعة التحدي وأسلوب الاستجابة⁽¹¹²⁾.

إن الجفاف التدريجي الذي دب بعد انتهاء العصر الجليدي في المناطق الافرواسيوية جنوبي آسيا وشمال إفريقيا كان التحدي الذي قررت الاستجابة له مصائر الجماعات البدائية، فالشراذم البشرية التي لبثت في تلك المناطق الصحراوية المتضررة واقتصرت في استجابتها على تغيير بعض عاداتها كونت طائفة البدويين، أما الجماعات التي استجابت لذلك التحدي برحيلها إلى وادي النيل حيث النهر الأعظم

والدلتا الخصيبة والمناخ الملائم، فقد أنشأت الحضارة المصرية، والعوامل نفسها التي توفرت لقيام هذه المدنية في وادي النيل قد تسببت في نشأة الحضارة السومرية فيما بين النهرين⁽¹¹³⁾، كما أن الصينيين الأوائل ظلوا قرونا طويلة يكافحون الأدغال والغابات والوحوش والفيضانات وأملاح التربة حتى استطاعوا في آخر الأمر تحويل تلك البراري الشاسعة الموحشة إلى حقول خصبة⁽¹¹⁴⁾.

وإذا كان الرخاء المفرط يقتل الحضارات في مهدها، ففسوة العوائق في البيئة قسوة خارقة تقتل كذلك النشاط الإنساني مثل سكان المناطق القطبية والصحراوية، كالإسكيمو والبدو الذين ظلوا عاجزين عن اللحاق حتى بأدنى مستويات التحضر والمدنية، فالتحدي البيئي الذي يستثير الاستجابة هو التحدي المتوسط لا التحدي الضعيف الذي لا يخلق الاستجابة أو القوي الذي يحطم روح الاستجابة⁽¹¹⁵⁾.

***التحدي البشري:** يرى توينبي مجموعة حضارات ودول نشأت عن تحدي بشري، فقد يكون حافز الاستجابة عند البعض ناتج عن الضربات الخارجية والداخلية، حيث تنهض لتدافع عن نفسها بقوة كبيرة كرد فعل وكاستجابة حتمية للتحدي الجديد، ويضرب توينبي مثلا بالشرق الوسط وشبه الجزيرة العربية حيث تمسك السكان بالإسلام، واندفعوا لاسترداد مجدهم أمام تحدي الثقافة الإغريقية بعد الاحتلال اليوناني للمنطقة ثم الروماني⁽¹¹⁶⁾.

كما كان لجوء الزنوج الأمريكيين إلى المسيحية في نظر توينبي ردا طبيعيا على العنصرية والرق الممارس عليهم من طرف الإنسان الأوروبي الأبيض، ذلك أنهم اكتشفوا أن المسيح عيسى عليه السلام أرسله الله للناس ليعلي راية المستضعفين لا ليعزز مراكز الأقوياء ويساندتهم⁽¹¹⁷⁾.

كما وصف توينبي اغتصاب اليهود الصهاينة لفلسطين وتجمعهم فيها بأنه ناتج عن تحدي التشت الذي لاقوه، ومعنى ذلك أن وجودهم واجتماعهم اليوم في ارض فلسطين يقضي على هذا التحدي الذي واجههم من قبل، ومن جهة أخرى فان بقاءهم في فلسطين يمثل تحديا دائما للعرب سيثير فيهم إرادة الاستجابة وسيترتب عن ذلك تشتتهم مرة أخرى وخروجهم من فلسطين⁽¹¹⁸⁾.

وقد رد توينبي نقمة العالم منذ القديم ضد اليهود إلى حماقاتهم ومؤامراتهم التي جلبت لهم الكراهية، فتعصبهم لجنسهم واعتقادهم أنهم وحدهم أبناء الله وأحباؤه، وأن الآخرين خلقوا لخدمتهم هم شعب الله المختار، جلبت لهم الكوارث، فقد تعرضوا للقتل والطرده على يد بعض فراعنة مصر، وإلى الأسر على يد بختنصر البابلي، وإلى القمع على يد قياصرة روسيا وأباطرة الرومان خصوصا الإمبراطور قسطنطين الذي اعتنق النصرانية وقرر منع اليهود من الجهر بتعاليمهم الدينية، لأنهم أعداء المسيح الذين وافقوا على «صلبه» في مدينة أورشليم.

يتضح مما سبق أن التاريخ البشري عند توينبي هو عبارة عن سلسلة من حلقات التحديات والاستجابات⁽¹¹⁹⁾.

ب- سقوط الحضارات عند توينبي .

لماذا تتدهور الحضارات؟ ولماذا تنهار وتسقط؟.

ارجع توينبي في كتابه «دراسة في التاريخ» سبب انحطاط الحضارات إلى عوامل داخلية⁽¹²⁰⁾، فهو يرفض الآراء التي ترد السقوط إلى أسباب حتمية خارجة عن قدرة الإنسان⁽¹²¹⁾، فالسقوط والانهيار سببه داخلي وليس ناتج عن غزو خارجي⁽¹²²⁾، والعامل الرئيسي في انهيار الحضارات يكمن في فقدان الأقلية الحاكمة للطاقة المبدعة،

إذ تفضل في الاستجابة المناسبة للتحدي القائم⁽¹²³⁾.

وهكذا يفسر توينبي انهيار الحضارات بتحليل المجتمعات من الداخل قبل أن يأتيه غزو من الخارج ليجهز عليه، ذلك أن الغزو الخارجي في مثل هذه الحالة يمثل الضربة القاضية في مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة⁽¹²⁴⁾، لذا يمكن القول أن أية حضارة من الحضارات أو أي دولة من الدول لا يمكن أن تنهار من الخارج دون أن تكون قد تآكلت من الداخل، إذ لا يمكن بحال من الأحوال قهر أية إمبراطورية من الخارج إذا لم تكن قد انتحرت⁽¹²⁵⁾.

إذا كان سبب الانهيار في نظرية توينبي راجع بالأساس إلى فقدان الأقلية الحاكمة طاقتها الإبداعية وما ينتج عن ذلك من انحلال اجتماعي يؤدي إلى غياب الولاء فيقع الانهيار.

فالسؤال الذي يبقى مطروحا هو لماذا تفقد الأقلية الحاكمة طاقتها الإبداعية؟.

سبب ذلك يعود إلى المبدع الذي يقع في آفة خطيرة، فبعد افتتان الناس به وبإنجازاته يطمئن المبدع إلى ما حقق من نجاح، وفي هذه الحالة لا تبقى الطاقة الكامنة في حالة تفجير مستمر، بل تنكمش وتتوقف وتميل إلى الراحة⁽¹²⁶⁾، فتعزف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد قصور إبداعاتها⁽¹²⁷⁾، وبالمقابل تتحول الأقلية المبدعة سابقا إلى أقلية مهيمنة ومستبدة، فيرد المجتمع على طغيانها بسحب الولاء والثقة منها ويعاديها ويسعى جاهدا لإسقاطها، والتخلص منها بشتى الوسائل، مما يساهم في إحداث القلائل والاضطرابات، فتبدأ الحضارة في السقوط والاندحار نحو الأسفل⁽¹²⁸⁾.

ويتشكل المجتمع في حالة الانهيار على الشكل التالي:

أقلية فقدت قدرتها على الإبداع: خسرت شرعيتها، فانقلبت

إلى سلطة تعسفية ظالمة⁽¹²⁹⁾، تحكم بالقهر والديكتاتورية والقمع، مما يؤدي إلى التفكك الاجتماعي⁽¹³⁰⁾، وضياح الوحدة والانسجام في كيان المجتمع الذي تتحقق فيه عوامل الانهزام.

بروليتاريا داخلية ذليلة وخائفة: تتحين الفرصة المناسبة للثورة والتمرد.

بروليتارية خارجية انشقت عن المجتمع: تقاوم الاندماج فيه وتتحين الفرصة للغزو، فتبدأ بالهجوم متى توفرت لها الظروف سعيًا منها للانتقام والتخلص من الأقلية الطاغية وبناء مجتمع جديد⁽¹³¹⁾، فتتشب الحروب الإقليمية داخل المجتمع فيكون ذلك سببًا في انتحاره، كما كانت الحروب التي نشبت بين دول المدن الإغريقية سببًا في انتحار حضارتها⁽¹³²⁾.

وهكذا يمر التعاقب الدوري في الحضارات كلما سقطت حضارة أعقبتها حضارة جديدة أكثر استجابة للتحدي من الحضارات السابقة، وقد تأتى عناصر جديدة وتستجيب القديمة للتحدي فيتجدد شبابها مرة أخرى.

ج- فلسفة الحضارة عند توينبي.

يرى توينبي أن التاريخ ما هو إلا فحص ودراسة للنشاط البشري في حركته وتطوره، وإن حضارة أية دولة تبدأ بالنمو فالازدهار فالانهيار⁽¹³³⁾، وقد جاء بسلسلة من الأدلة ضمنها كتابه تثبت أن جميع الحضارات مهما بلغت من القوة والشمول وطول الحياة كان مآلها الحتمي والنهائي هو الموت⁽¹³⁴⁾، فكل الحضارات التي انبثقت إلى الوجود أخفقت وسقطت، وهذه حقيقة تاريخية معلومة.

فقد درس توينبي في كتابه «دراسة في التاريخ» إحدى وعشرين حضارة كلها اندثرت ولم يبق منها اليوم سوى حضارات معدودة،

وهي المسيحية الغربية، المسيحية الشرقية الارثودوكسية، الإسلامية، الهندية، وحضارة الشرق الأدنى، ويرى أن هذه الحضارات الباقية هي في طور الذبول والانحلال⁽¹³⁵⁾ ماعدا الحضارة الغربية فانه توقف عندها ولم يرى لها مصيرا محددا⁽¹³⁶⁾.

فتوينبي يرفض الحتمية المتشائمة اللازمة عن نظرية التعاقب الدوري الحضاري لدى اشبنجلر، إذ لا يجد في حركة التاريخ دورانا رتبيا كدوران العجلة، ويرى أن موت الحضارات السابقة ليس قدرا وقضاء وإنما كان انتحارا⁽¹³⁷⁾، فالمجتمعات الماضية اندثرت لما ارتكبتها من أخطاء وحماقات⁽¹³⁸⁾، وأن مصير الحضارة الغربية ليس حتميا⁽¹³⁹⁾، فقد أكد في الأجزاء الأخيرة من دراسته للتاريخ بأن هناك أملا كبيرا في بقاء الحضارة الغربية المعاصرة واستمرارها⁽¹⁴⁰⁾.

فالمستقبل مفتوح وتاريخ الماضي لا ينبئ بصفة قطعية على ما سيكون في الغد⁽¹⁴¹⁾، خاصة وأن العالم اليوم مكان صغير، وكله متغرب⁽¹⁴²⁾، فتوينبي يوحى للقارئ بأن الحضارة الغربية قد تستمر في البقاء في حين أن الحضارات السابقة فشلت في أن يكون لها مثل هذا الأمل!!، ولم يتحدث توينبي عن أي شيء في حالة ما إذا تقوض الغرب، ولكننا نعلم انه كلما تقوضت حضارة ما نهضت بعدها حضارة جديدة.

د- دور الدين في قيام الحضارة عند آر نولد توينبي.

يرد توينبي نشأة الحضارات إلى الأديان، إذ يقف وراء كل حضارة من الحضارات الموجودة ديانة عالمية، وأن العقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ⁽¹⁴³⁾.

فالحضارات تندهور حين تفقد سيطرتها على عقيدتها، وهي تفقد سيطرتها هذه في اللحظة التي تبدأ فيها التفكير في حدود الأصناف

المادية، لان القوة في النهاية قوة روحية⁽¹⁴⁴⁾، لذلك فتفسير توينبي للتاريخ البشري ينبثق من موقف موضوعي شامل يربط ويوازن ويدرك العلاقة بين سائر القيم التي تصنع التاريخ مادية وروحية طبيعية وغيبية⁽¹⁴⁵⁾، ويشبه حركة التاريخ بعربة تصعد جبلا يقتضي صعودها حركة عجالاتها وإذا كان الصعود تقدما فليس المقصود الجانب المادي دون الروحي⁽¹⁴⁶⁾.

لذلك يرى توينبي أن خلاص الغرب لا يكون إلا بالانتقال من الاقتصاد إلى الدين، ولكنه لا يخبرنا عن كيفية هذا الانتقال وإنما يؤكد قائلا «إن الغربي يستطيع بواسطة الدين أن يتصرف تصرفا روحيا يضمن سلامته بالقوة المادية التي ألقها بين يديه ميكانيكية الصناعة الغربية»⁽¹⁴⁷⁾.

إن إنسان الغرب الفاوستي كان ميالا دائما إلى التأكيد على طاقته العقلية، وهذا هو السر في تقدمه المادي الهائل، ولكنه في الوقت ذاته سر تدهوره، فهو يفقد القوة الروحية المفهوم الحيوي الذي يحفظ للنوع البشري بقاءه، وبدون هذا المفهوم الحيوي فإن كلمة التقدم تكون مجرد سخرية، بل إنها لتشبه سيارة لا وقود لها⁽¹⁴⁸⁾.

إننا مما سبق نلمس بوضوح أن تفسير توينبي للتاريخ تفسير ديني في جوهره⁽¹⁴⁹⁾، لذلك شن عليه بعض فلاسفة التاريخ الغربيون حملة قاسية، وانتقدوا كتابه الشهير «دراسة في التاريخ» ووصفوه بالمفكر اللاهوتي الذي خلط في استنتاجاته الفكرية كثيرا من القيم والرؤى الدينية والروحية⁽¹⁵⁰⁾.

كما يلاحظ على توينبي تحيزه الواضح أثناء حديثه عن المسيحية وأزمة الغرب، فهو يحاول جاهدا أن يبعث في نفوس الغربيين الأمل وهو بصدد الحديث عن مصير حضارتهم، حيث قدم عبارات شاعرية

وعاطفية أكثر منها عقلية منطقية، إذ قال «لعل العناية الإلهية التي فدت الإنسانية «بصلب المسيح» تتدخل ثانية لانقاد مصير هذه الحضارة بقبس من النور الإلهي يهدي المجتمع الغربي إلى الرشيد فلا يتردد إلى حرب عالمية ثالثة» تكون سببا في انهياره وسقوطه. (151).

فهرست الفصل الثالث.

- 1 - د. وجيه كوثراني (التاريخ بين الاختصاص والعلوم الاجتماعية الأخرى) مجلة المنطلق، العدد 114، 1996، ص 92.
- 2 - عبد الرحمان ابن خلدون (تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) المجلد الأول، المقدمة، الطبعة الأولى، 1992، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 4.
- 3 - المرجع أعلاه، ص 9.
- 4 - نفسه، ص 4.
- 5 - محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص 39.
- 6 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. 5 و 6.
- 7 - د. عبد الواحد وافي (عقريات ابن خلدون) بدون طبعة، 1973، القاهرة، ص 191.
- 8 - د. سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق ص 36.
- 9 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 379.
- 10 - د. شفيتلانا باتسيفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) م. س. ص 159.
- 11 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. 4.
- 12 - عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) م. س. ص 61/60.
- 13 - د. حسن الساعاتي (علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج) مرجع سابق. ص 52.
- 14 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. 5 و 6.
- 15 - د. محمد رشاد خليل (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره) مرجع سابق. ص 30.
- 16 - د. عبد الواحد وافي (عقريات ابن خلدون) بدون طبعة، 1973، القاهرة، ص 110/109.
- 17 - د. شفيتلانا باتسيفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) م. س. ص 161/160.
- 18 - عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) مرجع سابق. ص 67.
- 19 - محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص 28.
- 20 - انظر (المقدمة)، م. س. ص 39.

- 21 - د. عبد الواحد وافي (عبقريات ابن خلدون) بدون طبعة، 1973، القاهرة، ص 193.
- 22 - محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص 43.
- 23 - محمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون - العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) الطبعة الرابعة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص 143.
- 24 - د. عبد الواحد وافي (عبقريات ابن خلدون) بدون طبعة، 1973، القاهرة، ص 192.
- 25 - محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص 28/27.
- 26 - نفسه، ص 28.
- 27 - نفسه، ص 43.
- 28 - د. شفيتلانا باتسيفيا (العرمان البشري في مقدمة ابن خلدون) م. س. ص 160.
- 29 - محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص 43.
- 30 - نفسه، ص 44.
- 31 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س 12/11.
- 32 - المصدر نفسه، ص 38.
- 33 - محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص 44.
- 34 - عفت الشراقوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 185.
- 35 - د. عبد النعم نور (الحضارة والتحضر - دراسة أساسية لعلم الاجتماع الحضري) القاهرة، بدون، 1978، ص 175.
- 36 - محمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون - العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) م. س. ص 175.
- 37 - المرجع أعلاه، ص 176.
- 38 - عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) مرجع سابق. ص 67.
- 39 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص 190.
- 40 - المصدر نفسه، ص 190.
- 41 - محمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون - العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) م. س. ص 209.
- 42 - د. فاروق سعد (تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده) مرجع سابق ص 241.
- 43 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص 187/186.
- 44 - عفت الشراقوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 377.
- 45 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص 180.
- 46 - المصدر نفسه، ص 131.

- 47 - د. شفيق بلال (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) مرجع سابق . ص 171.
- 48 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م . س . ص 182.
- 49 - المصدر نفسه، ص 177.
- 50 - عبد السلام الجفاري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق . ص 166.
- 51 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م . س . ص 396.
- 52 - محمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون - العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) م . س . ص 358.
- 53 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م . س . ص 302.
- 54 - محمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون - العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) م . س . ص 358.
- 55 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م . س . ص 302.
- 56 - محمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون - العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) م . س . ص 357.
- 57 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م . س . ص 310.
- 58 - احمد محمود بدر (تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة) عالم الفكر، عدد 29، الكويت، ابريل/يونيو، 2001 ص 23 // البيان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص 191.
- 59 - البيان د. ويدجيري (المذاهب الكبرى) م . س . ص 192.
- 60 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م . س . ص 188.
- 61 - عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) م . س . ص 110.
- 62 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م . س . ص 189.
- 63 - البيان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص 62.
- 64 - د. عبد المنعم نور (الحضارة والتحضر - دراسة أساسية لعلم الاجتماع الحضري) م . س . ص 57.
- 65 - البيان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص 194.
- 66 - ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م . س . ص 182.
- 67 - نفسه، ص 183.
- 68 - د. عبد المنعم نور (الحضارة والتحضر - دراسة أساسية لعلم الاجتماع الحضري) م . س . ص 62.
- 69 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م . س . ص 91.

- 70 - ماكس هوركهايمر (بدايات فلسفة التاريخ) ترجمة محمد علي يوسف ، الطبعة الأولى ، 1971 ، بيروت ، ص 91.
- 71 - البان د ويدجيرى (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق ، ص 194
- 72 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م . س . ص 190.
- 73 - نفسه ، ص 191.
- 74 - البان د ويدجيرى (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق ، ص 194/195.
- 75 - ماكس هوركهايمر (بدايات فلسفة التاريخ) م . س . ص 92.
- 76 - نفسه ، ص 92.
- 77 - محمود الشرقاوي (التفسير الديني للتاريخ) بدون الجزء الأول كتاب الشعب ، التراث والعلوم الإنسانية لكل الشعب ص 42. // وساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م . س . ص 188.
- 78 - ماكس هوركهايمر (بدايات فلسفة التاريخ) م . س . ص 92.
- 79 - كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) ترجمة أنيس زكي ، الطبعة الثانية 1971 ، بيروت ، ص 59 // عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م . س ، ص 170.
- 80 - سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م . س . ص 69.
- 81 - حسن الزين (الإسلام والتطور الحضاري) الطبعة الأولى ، 1981 ، بيروت ، ص 256.
- 82 - سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م . س . ص 63.
- 83 - كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م . س . ص 134.
- 84 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م . س . ص 256.
- 85 - عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م . س . ص 177.
- 86 - سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م . س . ص 65.
- 87 - كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م . س . ص 134.
- 88 - نقلا عن عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) مرجع سابق . ص 201.
- 89 - المرجع أعلاه ، نفس الصفحة.
- 90 - عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ-دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ-) م . س . ص 257.
- 91 - عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق ، ص 174.
- 92 - كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م . س . ص 134.
- 93 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م . س . ص 219.

- 94 - عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق، ص171.
- 95 - سالم حميش (الخدونية في مرآة فلسفة التاريخ) مجلة الاجتهاد، عدد22، ص109.
- 96 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص216.
- 97 - عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) مرجع سابق، ص73.
- 98 - محمود الشرقاوي (التفسير الديني للتاريخ) بدون، الجزء الأول، كتاب الشعب، التراث والعلوم الإسلامية لكل الشعب) ص76.
- 99 - عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق، ص171.
- 100 - نفسه، ص111.
- 101 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص74/73.
- 102 - حسن الزين (الإسلام والتطور الحضاري) الطبعة الأولى، 1981، بيروت، ص111.
- 103 - مالك بن نبي (القضايا الكبرى) الطبعة الأولى، 1991، دمشق، ص58.
- 104 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدرسه) مرجع سابق، ص160.
- 105 - مالك بن نبي (القضايا الكبرى) م. س. ص58.
- 106 - محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-التحدي والاستجابة) جريدة الشعبية، عدد33، المغرب، ص12.
- 107 - مالك بن نبي (القضايا الكبرى) م. س. ص58.
- 108 - كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م. س. ص149.
- 109 - سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. ص67.
- 110 - محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-التحدي والاستجابة) م. س. ص12.
- 111 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص208.
- 112 - عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق، ص173.
- 113 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص75.
- 114 - نفسه، ص77.
- 115 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص209.
- 116 - المرجع أعلاه، نفس الصفحة.
- 117 - نفسه، ص210.
- 118 - نفسه، ص216/217.
- 119 - حسين مؤنس (الحضارة-دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها-)،

- شتنبر 1998 ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ص 362. // وسليمان الخطيب
(فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م . س . ص 67.
- 120 - كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م . س . ص 151.
- 121 - مالك بن نبي (القضايا الكبرى) م . س . ص 32.
- 122 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م . س . ص 82.
- 123 - عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق .
ص 174.
- 124 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م . س . ص 214.
- 125 - مالك بن نبي (القضايا الكبرى) م . س . ص 32.
- 126 - كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م . س . ص 151.
- 127 - محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-التحدي والاستجابة) مرجع
سابق . ص 12.
- 128 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدرسه) مرجع
سابق . ص 160.
- 129 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م . س . ص 83.
- 130 - محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-التحدي والاستجابة)
م . س . ص 12.
- 131 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدرسه) م . س .
ص 160.
- 132 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م . س . ص 84.
- 133 - محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-التحدي والاستجابة-م .
س . ص 12.
- 134 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م . س . ص 248.
- 135 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدرسه) م . س .
ص 160. // عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م . س . ص 68.
- 136 - كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م . س . ص 151.
- 137 - المرجع أعلاه ، نفس الصفحة .
- 138 - محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدرسه) م . س .
ص 160.
- 139 - عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م . س . ص
172.
- 140 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م . س . ص 250.
- 141 - عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق .
ص 172.
- 142 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م . س . ص 256.
- 143 - عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م . س .

ص 172.

- 144 - كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م . س . ص 167.
- 145 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م . س . ص 17.
- 146 - عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م . س . ص 172. // وحسين مؤنس (الحضارة) م . س . ص 363.
- 147 - كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م . س . ص 167.
- 148 - نفسه ، ص 148.
- 149 - البان د ويدجيرى (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق ، ص 328.
- 150 - عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م . س . ص 15.
- 151 - سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م . س . ص 222.

خاتمة

تهدف فلسفة التاريخ إلى التعليل، وتجاوز السرد وحشو الأخبار، ومن هنا يتجلى لنا أن مقولات فلسفة التاريخ تختلف اختلافا جوهريا عن مقولات التاريخ، لأنها تجاوزت الزمان والمكان إلى ما وراء الزمان والمكان، وهذا ما جعلها عرضة لانتقادات كثير من المؤرخين، ورغم هذه الانتقادات فإن فلسفة التاريخ تظل ذات أهمية كبرى في فهم معنى التاريخ ومغزاه، إن نشوءها كان تلبية لحاجات فكرية لدى الإنسان، فعهود النكبات والأزمات في التاريخ الإنساني كانت دائما حافزا للتفكير في الماضي وفي الحاضر وفي المصير.

وقد تطورت فلسفة التاريخ مع عدة أسماء منهم من ذكرنا في هذا البحث ومنهم من لم نذكر أمثال القديس اوغسطينوس وجاك بوسيه، وفولتير وكوندرسية ومالك ابن نبي وغيرهم كثير... وكان سبب عدم إدراج أفكار كل هؤلاء المفكرين والفلاسفة، طبيعة الموضوع التي تقتضي التركيز ما أمكن، لذلك فقد اقتصر الأمر على دراسة أهم النظريات وأشهرها وقد تتاح الفرصة في المستقبل لمزيد من التوسع في الموضوع.

كما نشير إلى أننا صنفنا هذه النظريات حسب الموضوع والمجال والمحتوى الذي تقتضيه الدراسة الأكاديمية وليس حسب التسلسل الزمني لظهورها.

ولذلك وحتى تكون قراءتنا لهذه النظريات أكثر موضوعية، يجب التطرق إليها في سياقها التاريخي الذي ظهرت فيه قصد فهم العلاقة التي تربط بينها.

ويأتي في مقدمة المؤرخين الذين اتجهوا إلى تفسير التاريخ لأول مرة المؤرخ الكبير عبد الرحمان ابن خلدون الذي تجاوز أخبار الأيام والدول ليستشف حقيقتها ويكشف عن أسبابها والقوانين التي تحكمها، وقد وصل ابن خلدون رحمه الله إلى الاقتناع بفكرة التعاقب الدوري.

وفي أوروبا يعتبر جورج هيغل أول من تعمق في فلسفة التاريخ، وتوصل إلى أن المنطق التاريخي يستند في أساسه إلى صراع الأضداد، وإن العقل هو الذي يحكم التاريخ، وعلى أساس هذه النظرية الجدلية، بنت الماركسية مذهبها بعد أن ألبست هذا الجدل ثوبا ماديا صرفا فجعلت العامل الاقتصادي هو العامل الأول في تفسير التطور والتغير لدى المجتمعات وأهملت باقي العوامل الأخرى.

ثم انتشرت في أوروبا نظرية لا تقل أهمية عن النظريتين السابقتين وهي نظرية التقدم التي أكدت أن الصفة الغالبة على سير الحضارة هي التقدم لا التدهور، وإن الحياة تسير بالضرورة نحو تحقيق مزيد من الرقي والازدهار، وذلك عبر مراحل معينة تختلف خصائصها من عالم لآخر، لكنها تتفق كلها في أن المرحلة اللاحقة فيها تكون أعلى من السابقة وأكثر منها رقا وتقدما⁽¹⁾، وإلى أن ظهرت أفكار اوزفالد اشبنجلر (1880-1936) التي عبر عنها في كتابه «اضمحلال الغرب» حيث جعل لكل حضارة دورة تبدأ بالنمو فالشباب فالشيخوخة التي يتبعها الفناء، وأكد أن التاريخ ليس تقدما للإنسانية دائما كما عبر فولتير، أو تقدما نحو سلام دائم كما توقع كانط، أو حرية للروح كما ظن هيغل، أو نموا لمجتمع بلا طبقات وفقا لنظرية كارل ماركس.

(1) د محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ العالمي - التقدم والتوفيقية -) جريدة الشعبية، العدد 3، 1994، المغرب، ص 16.

وقد تنبأ اشبنجلر في كتابه السابق الذكر إلى أن الحضارة الغربية سائرة نحو السقوط والاضمحلال، إلا أن توينبي رفض هذه الحتمية المتشائمة عن نظرية التعاقب الدوري للحضارات لدى اشبنجلر، ورأى أن لعجلة التاريخ إيقاعاً أساسياً يتمثل في التحدي والاستجابة والانسجام والعودة، ويرى أن موت الحضارات السابقة لم يكن قضاءً مقدرًا وإنما كان انتحاراً.

وفي نهاية هذا البحث أشير إلى أن المواضيع المهمة بفلسفة التاريخ لم تتوقف لحد الآن، فهي ما زالت متواصلة، لكنها تختلف من حيث منطلقاتها وأهدافها والأغراض التي أنشأت من أجلها، وتظل أغلب النظريات التي ظهرت في وقتنا الحاضر بعيدة كل البعد عن المقاييس العلمية الدقيقة، مطبوعة بالذاتية من جهة، وبالصبغة الأيديولوجية من جهة أخرى، واقصد هنا نظرية صدام الحضارات لصمويل هنتغتون، ونظرية نهاية التاريخ وسقوط الأيديولوجية التي أعلن عنها المعترف بأمريكيتته الياباني الأصل فرنسيس فوكوياما في صيف 1989م، حيث أكد أن الليبرالية الديمقراطية قد انتصرت بعد سقوط الشيوعية ونهاية الحرب الباردة، وأن هذا الانتصار يشكل نهاية للتاريخ⁽¹⁾، فليس هناك اليوم عند فوكوياما أية أيديولوجية يمكنها أن تحل محل التحدي الديمقراطي⁽²⁾، ومن هذا المنطلق يكون قد أغلق باب التاريخ نهائياً، فلا جديد اليوم وبعد اليوم إلا في حدود بعض الإصلاحات الطفيفة وسيستمر تفجر الأحداث لكن لن يكون هناك

(1) محمد السماك (موقع الإسلام في صراع الحضارات) مجلة الاجتهاد، عدد 26 - 27 دار الاجتهاد، للأبحاث، 1995، بيروت، ص 301.

(2) فرانسيس فوكوياما (نهاية التاريخ) ترجمة وتعليق د. حسنين الشيخ، دار العلوم العربية، الطبعة الأولى، 1993، بيروت، ص 10.

أي تقدم أو تطور فيما يتعلق بالمبادئ والعقائد والمؤسسات⁽¹⁾.
إن فوكوياما يعتقد أن الديمقراطية الليبرالية ستكون الحلقة الأخيرة
للإيديولوجية الإنسانية، والشكل النهائي لأنظمة الحكم في العالم،
فلا خيار للشعوب غيرها، وهي بهذا تعتبر نهاية للتاريخ، باعتبار
أن الديمقراطية خالية من التناقض الذي كان موجودا في الأنظمة
الأخرى.

إن هذا الطرح الإيديولوجي يحمل الكثير من الأخطاء، ويناقض
الحقائق الموجودة في الواقع، فالديمقراطية ليست دائما نقيضا
لليكتاتورية والاستبداد، فلقد جاءت الديمقراطية بالقوميين المتطرفين
في كثير من الدول، كما أنها ليست معيارا للنضج والتقدم والنظام
والاستقرار، فقد وصل هتلر إلى السلطة عبر الانتخابات، وحصلت
الفوضى في الجزائر بسبب نتائج الانتخابات الديمقراطية، ولو
أجريت اليوم انتخابات نزيهة في العديد من البلدان لأعطت نتائجها
الأغلبية الساحقة للتيارات المعادية للغرب، لذلك فأمريكا وحلفاؤها
لن يساندوا بتاتا الديمقراطية في العالم، لأن نتائجها ستكون كارثية
عليهم وعلى مصالحهم الحيوية، لذلك فهم يفضلون التعاون مع
الأنظمة القائمة ويدعمونها ماديا وعسكريا، ويضفون عليها الشرعية
ولو كانت ديكتاتورية.

كما أنه يصعب موضوعيا تحقيق الديمقراطية في دول العالم
الثالث لأسباب متعددة، منها أن خصائص الشعوب الدينية والتاريخية
والثقافية والقبلية لا تتوافق في كثير من الأحيان مع الأفكار والمفاهيم
الليبرالية، فالنموذج الغربي لا يلقي استجابة واسعة في البلدان الإسلامية
والآسيوية، إذ ليست هناك قيم توحد العالم، فالقيم الأمريكية تتناقض

(1) المرجع السابق، ص 16.

في الكثير من الأحيان مع القيم الدينية والثقافية والحضارية للدول الأخرى مما يعني أن الحضارة الغربية ستواجه مصاعب مع كثير من الدول ذات الثقافات المختلفة عنها.

بالإضافة إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها أصبحت في نظر العديد من شعوب العالم قوة عظمى شريرة، تسعى لتحقيق مصالحها الخاصة دون الالتفات إلى مصالح الآخرين، ولا شك أن كثير من الدول غير راضية اليوم على الوضع القائم على المستوى الدولي، فكثير من حلفاء الأمم تحولوا إلى أعداء اليوم بسبب السياسة الأمريكية.

إن الليبرالية الغربية لا تستطيع تحقيق الرفاهية للجميع، ولا تأخذ في اعتبارها إلا مصلحة الأقلية، لذلك فالاستياء لدى شعوب العالم الثالث في ظل التوزيع الغير المتكافئ للثروات سيتزايد وبحدة أكبر.

إن الرأسمالية الغربية لا تفكر في حل جدي للهوة المتزايدة بين شعوبها وشعوب العالم الثالث، مما سيغذي الصراع بين شعوب العالم المتقدم وشعوب العالم المتخلف، ولن تكون الديمقراطية الليبرالية أبدا هي العصا السحرية لحل المشاكل المعقدة بين الطرفين.

كما أن شعارات مثل المساواة وحقوق الإنسان والحرية والديمقراطية تظل شعارات جوفاء بلا معنى، فسياسة القتل والتعذيب والعنف والإرهاب والكيل بمكيالين هي ما نراه ونشاهده يوميا على شاشات التلفزيون.

إن الصراع الجديد في العالم سيتخذ أشكالا مختلفة، ولن يعرف العالم أبدا الاستقرار مادامت الخلافات العالمية في ازدياد، والفجوات في اتساع، ولا أحد يستطيع التنبؤ بما سيكون عليه حال الرأسمالية

الغربية مستقبلا، في ظل تنامي المخاطر واستمرار التناقضات وانتشار الكراهية.

إن دخول القرن الجديد يطرح معه العديد من الأسئلة بخصوص المصير، فالأخطار التي تهدد العالم لا تنبيء بأي حال عن نهاية محتملة للتاريخ، والديمقراطية ليست النهاية المنطقية له، فالولايات المتحدة نفسها لا تشعر بالأمان، وهي تدرك أكثر من غيرها أن هناك أخطارا حقيقية تهدد مستقبلها، فسقوط الاتحاد السوفيتي لم يعني أبدا نهاية الأحداث وتوقف التاريخ إلى الأبد، بل بالعكس من ذلك تسارعت الوقائع السياسية والعسكرية بشكل مخيف، والتطورات المقبلة لن تكون دائما في مصلحة النظام العالمي الجديد المستكبر، لأن الدول التي ترى نفسها مهددة ستسعى بكل عزم إلى امتلاك الأنظمة الدفاعية التي تتيح لها البقاء، بما في ذلك امتلاك الأسلحة النووية والهيدروجينية، والتي يعني استخدامها القبول بتدمير محتمل للكوكب الأرضي الذي نعيش فيه، وهذا ما ستسعى إليه كل الدول التي تصنفها أمريكا في خانة الدول الشريرة والمعادية حتى تقي نفسها خطر الزوال إذا أصبحت مستهدفة في يوم من الأيام، لذلك نرى أن الولايات المتحدة الأمريكية تعمل جاهدة للحيلولة دون حصول الدول التي صنفتها في خانة الأعداء على القدرات العسكرية المتطورة من أسلحة الدمار الشامل، كما أنها تعمل بحزم للوقوف دون قيام أي نظام يحتمل أن يشكل خطرا عليها، حتى ولو اضطرت إلى القيام بحرب وقائية عادة ما تكون آثارها سلبية على استقرار العالم، ونتائجها سيئة على الشعب المستهدف، حيث تنتشر أعمال الفوضى والقتل، ويعم الدمار والعنف، مما يجعل مستقبل العالم في ظل هذه الأوضاع مجهول المصير.

وفي الواقع، لقد انتهى التاريخ فلسفيا مرات عديدة وذلك قبل

فوكوياما، لكنه في الحقيقة لم يتوقف، واستمر بعدهم وسيستمر بعد فوكوياما، وربما باندفاع اكبر، وكما هو واضح فان دعوة نهاية التاريخ والفكر لا تقل في انغلاقها وجبريتها عن الحتمية التاريخية وإذا كان هناك بالأمس من أوقف التاريخ عند الاشتراكية فثمة اليوم الوجه الآخر وهو إيقافه عند الرأسمالية⁽¹⁾.

إن الأبحاث في ميدان فلسفة التاريخ لم تتوقف كما رأينا، ولن تتوقف نظرا لارتباطها بحاضر البشرية ومستقبلها، كما أنها ستظل دائما مثارا للجدل والخلاف مادامت الحياة مسرحا للأحداث والوقائع ومرتعا للمتغيرات.

لذلك فان باب التاريخ لن يغلق ونافذة الفكر لن تنتهي إلا بزوال الإنسان عن هذه الأرض، أما عن المستقبل فيبقى دائما هناك إمكانية مفتوحة قابلة للتشكل، ولجميع الاحتمالات، فمسارات التاريخ كثيرة، وربما كان هذا ما يسوغ الأعمال والأفكار والأحلام الإنسانية قديما وحاضرا ومستقبلا.

(1) محمد الخطيب (المجتمع المدني والعلمنة) مرجع سابق، ص 74.

المصادر والمراجع

أ- المصادر:

1- القرآن الكريم.

2- عبد الرحمان ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) « المقدمة »، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.

3- كارل ماركس (رأس المال - نقد الاقتصاد السياسي-) ترجمة محمد عتياني، الجزء الأول، بيروت، لبنان، بدون.

4- نيقولا ميكيافللي (الأمير) تعليق بنتو موسولينى، تعريب خيرى حماد، وفاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة العشرون، 1994.

5- هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ) ترجمة عبد الفتاح إمام، الجزء الأول، لبنان، الطبعة الثانية، 1981.

6- ويل ديورانت (قصة الحضارة) ترجمة زكي نجيب محمود الجزء الأول، الطبعة الثالثة، 1965.

7- الإمام العلامة أبي الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور الإفريقي المصري (لسان العرب) المجلد الثالث والرابع، بدون، دار صادر، بيروت.

ب - المراجع

- F. Braudel, la méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II (1558 - 1598), paris, ed 1986; 2 vol, p: 588
- 627
- 8- الدكتور أنور الجندي (الإسلام وحركة التاريخ) دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1970.
- 9- ادوارد كار (ما هو التاريخ) ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، لبنان، الطبعة الثانية.
- 10- البان ج - ويد جيرى (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) ترجمة ذوقان قرقوط، لبنان، الطبعة الأولى، 1972.
- 11- بوعلي ياسين (الثالث المحرم دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي) بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1980.
- 12- د. توفيق الطويل (الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية - دراسة مقارنة-) مكتبة التراث الإسلامي، بدون.
- 13- حسن الزين (الإسلام والتطور الحضاري) بيروت، بدون.
- 14 - د. حسن الحلاق (مقدمة في مناهج البحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقيق المخطوطات) بيروت بدون.
- 15- د- حسن الساعاتي (علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج-) بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1974.
- 16- حسين مؤنس (الحضارة - دراسة في اصول وعوامل قيامها وتطورها) عالم المعرفة، العدد 237، الكويت، الطبعة الثانية، شتبر 1998، جمادى الأولى 1419.
- 17- دافيد ومارسيل (فلسفة التقدم) ترجمة خالد المنصوري، القاهرة

مصر، بدون طبعة.

- 18- راشد الغنوشي (مقالات) الطبعة الثانية 1988.
- 19- د- سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي - دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر-) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
- 20 - ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) بيروت، الطبعة الثالثة، 1967.
- 21- د. شفيتلانا باتسيفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) ليبيا، تونس، بدون طبعة، 1978.
- 22- عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ- دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ-)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن- فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، 1993.
- 23- عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، 1405/1985.
- 24- علي عبد الواحد وافي (عقريات ابن خلدون) القاهرة، بدون طبعة 1973.
- 25- عماد الدين خليل (حول إعادة تشكيل العقل المسلم) كتاب الأمة، قطر، الطبعة الأولى، المغرب.
- 26- عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) بيروت لبنان، الطبعة الثانية.
- 27- عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) قطر، الطبعة الأولى، 1996.
- 28- عزيز السيد جاسم (ديالكتيكية العلاقة المعقدة بين المثالية

- والمادية) بيروت، لبنان، بدون، 1982.
- 29- عبد المنعم نور (الحضارة والتحضر- دراسة أساسية لعلم الاجتماع الحضري-) القاهرة، بدون 1978
- 30- ع السلام ياسين (الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية)، توزيع مؤسسة الإيمان، بروكسيل، بلجيكا 1987.
- 31- عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) لبنان، بدون، 1982.
- 32- فرانسيس فوكوياما (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) ترجمة وتعليق الدكتور حسين الشيخ، بيروت، الطبعة الأولى 1993.
- 33- د. فتحي التريكي (أفلاطون والديالكتيك) بدون طبعة 1985.
- 34- د. فاروق سعد (تراث الفكر السياسي قبل وبعد الأمير) دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة العشرون، 1994.
- 35- د. فؤاد زكريا (اسبينوزا) دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1981.
- 36- قسطنطين زريق (نحن والتاريخ) بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1974.
- 37- كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) ترجمة أنيس زكي، بيروت، الطبعة الثانية، بدون.
- 38- ناصف نصار (الفكر الواقعي عند ابن خلدون) بيروت، الطبعة الأولى، بدون.
- 39- لبيب عبد الستار (الحضارات) دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة، بدون.
- 40- مالك بن نبي (القضايا الكبرى) دمشق، الطبعة الأولى، 1991.
- 41- مالك بن نبي (وجهة العالم الإسلامي) دمشق، سوريا، الطبعة

الخامسة، 1986.

42- محمد صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه)
السعودية، الطبعة الأولى، 1988.

43- محمود إسماعيل (قضايا في التاريخ الإسلامي - منهج وتطبيق -)
الطبعة الثالثة، 1981.

44- محمود الشرقاوي (التفسير الديني للتاريخ) الجزء الأول، كتاب
الشعب.

45- محمد فريد وجدي (دائرة معارف القرن العشرين) الجزء الثاني،
بيروت.

46- د. مهدي فضل الله (آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة
والمنطق) الطبعة الأولى، 1981.

47- د. محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد (الفكر
السياسي في الاسلام شخصيات ومذاهب) الإسكندرية، بدون
طبعة 1978.

48- محمد عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن
نبي) تونس، ليبيا، بدون طبعة 1984.

49- محمد عمارة (الاسلام، العروبة، العلمانية) بيروت، بدون
1984.

50- محمد عزيز الحبابي (عشرون حديثاً في الثقافات - القومية
والحضارة الإنسانية-) القاهرة، الطبعة الثالثة 1973.

51- د. محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) دار الحداثة،
الطبعة الأولى، بدون.

52- محمد فتحي عثمان (التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في
التفسير) الكويت الطبعة الأولى، 1969.

- 53- محمد كامل الخطيب (المجتمع المدني والعلمنة) الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994.
- 54- ماكس هوركهايمر (بدايات فلسفة التاريخ) ترجمة محمد علي يوسف، بيروت الطبعة الأولى 1971.
- 55- د. محمد البهي (تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق) القاهرة، الطبعة الثالثة، 1975.
- 56- مجموعة من الكتاب (نظرية الثقافة) عالم المعرفة، ترجمة علي سيد الصاوي، الكويت، 1998.
- 57- محمد رشاد خليل (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره)، تمهيد وتقديم محمد امحزون، الطبعة الأولى، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1986 // 1406.
- 58- المستشرق جيب (علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي) بيروت، الطبعة الأولى، 1977.
- 59- محمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون - العصبية والدولة-) دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 1984.

المجلات والجرائد .

- 60 احمد محمود بدر (تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة)، عالم الفكر، مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت المجلد 29، محور الفكر التاريخي، 14 ابريل // يونيو 2001.
- 61- د.البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-التقدم والتفوقية-) جريدة الشعبية، المغرب، عدد 30، 1994
- 62- د. البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم - المثالية

- الديالكتيكية -) جريدة الشعبية، المغرب، عدد 32، 1994.
- 63- د.البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-المدرسة المادية)
جريدة الشعبية، المغرب، عدد 1994، 33
- 64- د.البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم - التحدي والاستجابة)
جريدة الشعبية، المغرب، عدد 1994، 34
- 65- خالص جلبي (إنزال النورماندي وعظمة التاريخ) السعودية، مجلة
الفيصل، عدد 240، 1996.
- 66- سالم حميش (الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ) مجلة الاجتهاد،
بيروت، لبنان، عدد 22، 1994.
- 67- السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) الفيصل،
السعودية، عدد 243، 1996.
- 68- محمد السماك (موقع الإسلام في صراع الحضارات) مجلة
الاجتهاد، عدد 26، 27، بيروت، 1995.
- 79- الهاني ادريس (من النبوءة والتاريخ - دراسة في القوانين
التاريخية وإمكانية التنبؤ) مجلة الكلمة، عدد 3.
- 70- وجيه كوثراني (التاريخ بين الاختصاص والعلوم الاجتماعية
الأخرى) مجلة المنطلق، عدد 114، سنة 1996.

في فلسفة التاريخ

خالد فؤاد طحطح

• كاتب من المغرب

اتسع مفهوم التاريخ ولم يعد مجرد تدوين للأحداث وسرد لتراجم الزعماء والرؤساء والوزراء، بل أصبح علماً كاملاً له مناهجه الخاصة به، وقواعده الصارمة، وطرائقه الواضحة.

وقد تطور مفهوم فلسفة التاريخ في الدراسات التاريخية الحديثة، فأصبح يشير إلى معنيين اثنين من جوانب دراسة التاريخ، المعنى الأول يجعل من فلسفة التاريخ دراسة لمناهج البحث من حيث الطرق المستعملة في الكتابة التاريخية، ونوعية الوثائق المعتمدة، وكيفية التحقق من الأخبار، ومدى الموضوعية والحياد في تحليل الأحداث، وتهدف هذه الدراسة إلى القيام بفحص دقيق لمنهجية المؤرخ التاريخية.

أما المعنى الثاني لفلسفة التاريخ والأكثر أهمية وانتشاراً، فهو تقديم وجهة نظر عن المسار التاريخي ككل، وهذا المعنى الأخير يفيد الاهتمام بالأسباب والعوامل التي تؤدي إلى ظهور أنماط معينة في حركة التاريخ، واكتشاف القوانين المتحركة في ذلك، ومن ثم إمكانية التنبؤ بسير المستقبل البشري.

وقد ظهرت وجهات نظر مختلفة قدمت تصورها العام لمسار التاريخ أشهرها القول بالتطور نحو المجتمع الحر كما هو عند فريديريك هيغل، أو تحقيق مجتمع اللاتطبقات كما هو عند كارل ماركس، أو تحقيق إرادة الله كما هو عند القديس المسيحي أوغسطينوس، أو الدورة الحضارية كما هو عند عبد الرحمن ابن خلدون وباتيسا فيكو وأوزفالد اشبنجلر وأرنولد توينبي، وغيرها من النظريات الأخرى. وهذا التعدد الموجود في نظريات فلسفة التاريخ مرده إلى أن التفسيرات التاريخية للحوادث لا تعدو كونها اجتهادات بشرية قابلة للنقد والمراجعة.



ISBN 978-9953-87-727-3



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

هاتف: (+213) 2 1676179
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

تصميم الغلاف: سامح خلف

www.neelwafurat.com

نيل وفورات.كوم

جميع كتبنا متوفرة
على شبكة الإنترنت